



G. 17480

J. C. Mattes' Collection

92.



Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
THE LIBRARY

Liturgische Abhandlungen.

Von

Dr. Th. Kliefoth.

Ober-Kirchenrath.

Vierter Band:

Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation. Zweite, beträchtlich erweiterte Auflage. Erster Band.



Schwerin.

Verlag der Stiller'schen Hof-Buchhandlung.

(Didier Otto.)

1858.

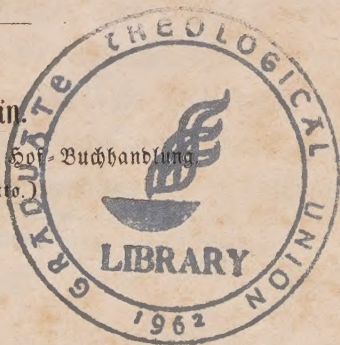
Die ursprüngliche
Gottesdienst - Ordnung

in
den deutschen Kirchen
lutherischen Bekenntnisses,
ihre
Reformation und Reformation.

Von
Dr. Th. Kliefoth,
Ober-Kirchenrath.

Erster Band.
Zweite, beträchtlich erweiterte Auflage.

Schwerin.
Verlag der Stiller'schen Hof-Buchhandlung
(Fidier Otto.)
1858.



v. 4

BX 8067

.A1 K68

v. 4



Vorwort

zur zweiten Auflage.

Im J. 1847 ließ ich aus practischen Veranlassungen heraus eine kleine Schrift „Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation“ erscheinen. Es hat sich von dieser Schrift jetzt eine neue Auflage vernothwendigt, deren ersten Theil ich hier dem geneigten Leser vorlege.

Als diese Schrift zum ersten Male erschien, waren liturgisches Interesse und Studium unter uns erst in ihren Anfängen; seitdem haben sich die Arbeiten auf diesem Gebiete massenhaft gehäuft. Diese Arbeiten haben aber zugleich zu der Einsicht geführt, daß ein völliges Verständniß der ursprünglichen Gottesdienstordnung in den lutherischen Kirchen, ihrer Vorzüge und Mängel, nicht möglich ist ohne ein weiteres Zurückgehen auf die Geschichte des Gottesdienstes vor der Reformation. Ich habe mich daher in dieser zweiten Auflage nicht wie in der ersten darauf beschränken dürfen, mit einer Beschreibung der lutherischen

Gottesdienste im 16ten Jahrhundert anzuheben, sondern habe mich genöthigt gesehen so, wie die Einleitung umstehend näher darlegt, bis auf den alt- und neutestamentlichen Cultus zurückzugreifen. Dadurch ist denn der Umfang dieser zweiten Auflage über den der ersten hinaus um ein sehr Beträchtliches erweitert worden. Diese zweite Auflage wird mit Gottes Hülfe in drei Bänden erscheinen: Der vorliegende erste Band bespricht den alt- und neutestamentlichen, so wie den altkirchlichen Gottesdienst bis auf Cyprian. Der zweite Band wird die Geschichte des römisch-mittelalterlichen Gottesdienstes darstellen. Von Dem, was diese beiden ersten Bände zu geben versuchen, ist in der ersten Auflage noch Nichts enthalten; sie sind reine neue Zuthat. Erst der dritte Band, welcher die Geschichte des Gottesdienstes in der lutherischen Kirche Deutschlands behandeln soll, wird eigentlich die zweite überarbeitete und vermehrte Auflage der „Ursprünglichen Gottesdienstordnung“ sein.

Ich wäre hiernach vielleicht berechtigt gewesen, den Titel der ersten Auflage zu ändern und der neuen Auflage einen ihrem erweiterten Inhalte entsprechenden Titel zu geben. Aber es war mir, als ob die Schrift erster Auflage mir durch den Segen, den sie mir hie und da gestiftet zu haben scheint, die Pflicht auferlegte, ihren Titel zu belassen. Dagegen lasse ich mit Genehmigung der verehrlichen Verlagshandlung diese Auflage nicht bloß als besonderes Werk, sondern zugleich als 4ten, 5ten und 6ten

Band meiner „Liturgischen Abhandlungen“ erscheinen, weil ihr Inhalt und Zweck sie diesen Abhandlungen zugesellt.

Den vorliegenden ersten Band betreffend, habe ich noch mein Bedauern darüber auszusprechen, daß ich bei dem ersten Abschnitte desselben Keil's archäologisches Werk und Delitzsch's Commentar zum Ebräerbrieft nicht mehr habe benutzen können.

Schwerin, am heiligen Pfingstabend, 1858.

Dr. Th. Kiefotb.

Die eigentliche Aufgabe der nachstehenden Arbeit ist, einen Beitrag zu der Beantwortung der Frage zu geben: wie die lutherische Kirche unserer Tage die Ordnung ihrer öffentlichen Gottesdienste zu reconstituiren haben möchte. Wir nehmen dabei den Ausdruck Gottesdienst nicht in jener weitesten Bedeutung, in welcher er alle und jede Gottesverehrung, auch die private, bezeichnet; auch nicht in der mittleren Bedeutung, in welcher er wenigstens alle Cultusacte, also auch die von der Kirche an ihren einzelnen Gliedern geschehenden Handlungen der Copulation, Confirmation u. s. w. in sich begreift, sondern in seiner engeren Bedeutung, in welcher er nur diejenigen Cultusacte in sich befaßt, in welchen nicht das einzelne Gemeindeglied, sondern die Gemeinde beziehungsweise das Object und das Subject der Handlung ist. Was aber unter diesen Begriff fällt, werden wir auch in den Kreis unserer Untersuchung ziehen, und demnach dieselbe nicht bloß auf den sonn- und festtägigen Hauptgottesdienst, sondern auch auf die Neben- und Wochen-Gottesdienste erstrecken.

Wer zu der Beantwortung jener Frage wirklich beitragen will, wird den geschichtlichen Weg gehen müssen.

Die jetzt in den lutherischen Kirchen Deutschlands bestehenden gottesdienstlichen Einrichtungen sind eine Umbildung der Einrichtung, welche die lutherischen Agenden des 16ten Jahrhunderts den Gemeindegottesdiensten gegeben hatten. Diese Umbildung, die sich seit dem Anfange des 18ten Jahrhunderts weniger im Wege der kirchlichen Gesetzgebung, als in dem der Praxis vollzogen hat, kann nur als eine Ver-

bildung und Verkümmern bezeichnet werden. Wir werden weiterhin sehen, daß es mit ihr meistens nur auf ein principloses Weglassen hier dieser, dort jener Bestandtheile der alten gottesdienstlichen Ordnungen hinauslief, daß man dabei fast nur negativ verfuhr, daß daraus kaum im Einzelnen je etwas Gesundes resultirt ist, daß daher auch das Bestehende in keiner Weise als eine neue Composition der Gemeindegottesdienste angesehen werden kann, welche sich als etwas Eigenthümliches jener alten an die Seite stellen dürfte. Wie hätte auch aus den dogmatischen Tendenzen, die diese Umbildung verursachten, je Anderes resultiren mögen! Ist aber das jetzt Bestehende nur Rest, Trümmer jener alten Einrichtungen, und hat sich endlich das Unleidliche an diesem trümmerhaften Zustande unserer Gottesdienste dermaßen fühlbar gemacht, daß an eine Reconstruction gedacht werden muß, so folgt aus dieser Sachlage von selbst, daß es für solche Reconstruction nur den Einen Weg giebt: auf die frühere volle Gestalt zurückzugehen und in ihr entsprechender Weise die Lücken des Bestehenden zu verjüngen. Wollte man einen anderen Weg einschlagen, so würde man immer erst auch noch das Bestehende abschaffen, völlig tabula rasa machen und dann eine ganz neue Gottesdienstordnung verfertigen müssen. Damit aber hätte man wahrlich nicht bloß an dem Einen Punkte der Liturgie mit der Geschichte gebrochen, sondern man hätte, da sich die Kirche, wenn in irgend Etwas, so in ihren Gottesdiensten Gestalt giebt, in der That durch Herstellung einer neuen Gottesdienstordnung eine neue Kirche gemacht, folglich die lutherische daran gegeben. Denn ein solcher Schritt würde doch immer nicht gethan werden können, ohne die Cultusprincipien der lutherischen Kirche und jenes ganze liturgische Erbe, in welches dieselbe ihren Glauben und ihr Bekenntniß niedergelegt hat, daran zu geben.

Die Ordnung aber, welche die alten Agenden der lutherischen Kirche ihren Gottesdiensten geben, ist auch nicht eine von ihnen erst erfundene, sondern der mittelalterlichen Gottesdienstordnung entnommen, aber unter sehr tief greifenden,

theils durch confessionelle Principien, theils durch Rücksicht auf die Gemeinden gebotenen Aenderungen.

Die im Mittelalter geltenden gottesdienstlichen Ordnungen, und namentlich die ihren Mittelpunkt bildende römische Messe, stehen schon im 9ten Jahrhundert fest. Die von da ab bis zur Reformation vorkommenden Varietäten betreffen nur Außerswesentliches, großen Theils nur den römischen Liturgen Interessirendes. Denn die Entstehung des Kirchenliedes, welche allerdings in das Mittelalter fällt, geht meistens neben den kirchlichen Gottesdienstordnungen vor, und erst die Reformation nimmt das Kirchenlied, das deutsche, in die gottesdienstliche Ordnung auf. Aber die römische Gottesdienstordnung, die sich im 9ten Jahrhundert für das ganze christliche Abendland feststellt, um dann bis zur Reformation ungebrochen zu gelten, hat selbst eine sehr verschlungene Entwicklungsgeschichte, die bis auf Cyprian zurückgeht.

Und auch Cyprian schafft keineswegs ein Neues, sondern auf eine bereits bestehende, reich und fest ausgebildete Gottesdienstordnung, die er vorfindet, wendet er neue, von anderer Seite her ihm entstandene dogmatische Anschauungen von der Kirche, vom Amte, vom Opfer u. s. w. an, welche dann nach seiner Zeit successive die von ihm vorgefundene Gottesdienstordnung in die römische Form umbildeten. Die letztere hat also wieder ihre Voraussetzung an den altkirchlichen Gottesdienstordnungen, welche sich von den Zeiten der apostolischen Väter an bis zur Ursprungszeit der sieben ersten Bücher der apostolischen Constitutionen entwickelten.

So greift die ursprüngliche Gottesdienstordnung der lutherischen Kirche durch das Mittelglied der mittelalterlich-römischen auf die altkirchliche zurück. Ja, man kann sagen, daß die lutherische Gottesdienstordnung in so fern eine Wiederherstellung der altkirchlichen war, als sie aus der von ihr vorgefundenen mittelalterlich-römischen eben Dasjenige wieder hinwegthat, was diese an der altkirchlichen zum Schlimmen geändert hatte. Wie wir daher das jetzt Bestehende in seiner Trümmerhaftigkeit nur aus der älteren lutherischen Gottesdienst-

ordnung werden verstehen und ergänzen können, so werden wir wieder diese aus der mittelalterlich-römischen und weiter rückwärts aus der altkirchlichen begreifen, werden näher zu sehen müssen, wie die alte Kirche seit den Zeiten der Apostel ihre gottesdienstlichen Ordnungen nach Inhalt und Form herstellte, wie demnächst in der lateinischen Kirche diese Ordnung mannigfach ausgebildet, aber auch zugleich verändert und verderbt ward, und wie dann die lutherische Reformation dieses Erbe zu reinigen versuchte, um so schließlich nach einer genaueren Betrachtung der Schäden, welche die letzten anderthalb Jahrhunderte auch auf diesem Gebiete angerichtet haben, die Frage der Reconstruction zu erörtern. Nur in diesem historischen Wege dürfen wir hoffen, auf letztere eine der Kirche heilsame und practisch brauchbare Antwort zu geben.

Dazu kommt, daß, wie sich weiterhin herausstellen wird, unsere alten lutherischen Agenden das Werk der Wiederherstellung richtiger und voller gottesdienstlicher Ordnungen nicht ganz vollbracht, daß sie allerdings das von ihnen Vorgefundene gereinigt, aber nicht immer die durch Wegschneidung des Unreinen entstandenen Lücken entsprechend und richtig wieder ausgefüllt, nicht selten dieselben ganz offen gelassen haben. Wenn wir jetzt doch in der Nothwendigkeit einer Reconstruction sind, wird es mindestens nahe liegen, zugleich auf eine Ausfüllung dieser Lücken Bedacht zu nehmen, und so die Arbeiten der Reformation auf diesem Gebiete zu ergänzen! Dieser Theil unserer Aufgabe aber wird uns nicht allein abermals auf den geschichtlichen Weg zurückweisen, sondern uns sogar um noch einen Schritt weiter rückwärts führen.

Oftmals hat man im neuen Testamente nach Vorbildern für die gottesdienstlichen Formen gesucht, bald in dieser, bald in jener Tendenz. In dieser Richtung hat das Suchen vergeblich bleiben müssen, da das neue Testament über die Formen des Gottesdienstes in der apostolischen Zeit uns Wenig oder Nichts berichtet. Aber allerdings giebt das neue Testament die Thatfachen und Grundbegriffe, auf

welchen aller christliche Gemeindegottesdienst sich aufbauen muß, und damit die constituirenden Elemente desselben her. Auch hinsichtlich des Gemeindegottesdienstes wird die heilige Schrift die Quelle und das Richtmaaß für das Thun der Kirche bleiben. Und diese constituirenden Elemente des christlichen, neutestamentlichen Gottesdienstes stehen mit dem alttestamentlichen Cultus — wir erinnern nur an den Opferbegriff und an den Zusammenhang des Abendmahls mit dem Passah — in einem genetischen Zusammenhange, der sich immer wieder geltend machen, und der, wenn er ignorirt oder irrig aufgefaßt wird, zu principiellen Trübungen der gottesdienstlichen Einrichtungen der Kirche je und je führen muß. Somit werden wir unserer geschichtlichen Betrachtung der Entwicklung der Gottesdienstordnungen innerhalb der Kirche einen eingehenden Rückblick auf den alt- und neutestamentlichen Cultus vorausschicken müssen, wenn wir einer Seits die geschichtliche Genesis der kirchlichen Schöpfungen auf diesem Gebiete verstehen, anderer Seits für die Beurtheilung dieser Schöpfungen einen richtigen Maassstab haben wollen.

Dagegen liegen die gottesdienstlichen Ordnungen der späteren griechischen Kirche mehr außer dem Gange unserer Untersuchungen. Schon seit Cyprian und dem achten Buche der apostolischen Constitutionen trennt sich die Entwicklung der Liturgie in der griechisch-orientalischen Kirche von derjenigen in der römisch-occidentalischen Kirche je länger je mehr ab, und nur mit der letzteren ist die lutherische Kirche an diesem Punkte durch das Band geschichtlicher Continuität verbunden. Die spätere griechische Kirche hat nicht zu uns die Stellung eines uns mit dem kirchlichen Alterthum verbindenden Mittelgliedes, und ihre eigenthümlichen gottesdienstlichen Einrichtungen interessieren daher für unseren practischen Zweck nicht. Nur einschaltungsweise und kurz werden wir daher die spätere griechische Kirche berücksichtigen können. Dasselbe gilt natürlich in noch höherem Maasse von den seit lange neben die historische Entwicklung zurückgetretenen

Kirchen, z. B. der armenischen. Die Erforschung der gottesdienstlichen Einrichtungen dieser Kirchen kann nur ein gelehrtes Interesse haben.

Damit ist uns denn der Gang unserer Untersuchung nach seinen einzelnen Abschnitten gegeben. Wir werden I. den alt- und neutestamentlichen Cultus; II. die altkirchliche; III. die römisch-mittelalterliche; IV. die lutherische Gottesdienstordnung; V. den Verfall der letzteren darzustellen haben, um VI. von der Reconstruction derselben zu handeln.

I.

Der alt- und neutestamentliche Cultus.

Cultus, Gottesdienst ist eine und zwar die geradezu centrale Bethätigung der Religion; und Gemeindegottesdienst ist die gemeinsame Bethätigung derjenigen Religion, welche diese religiöse Gemeinschaft hat. Rechte, wahre Religion aber ist niemals bloß eine Weise des Menschen, von Gott zu denken und vor und gegen Gott zu handeln, sondern besteht immer in einem gegenseitigen Handeln Gottes und des Menschen an einander, in einem Umgange nicht bloß des Menschen mit Gott, sondern auch und zwar zunächst Gottes mit dem Menschen, führt sich also immer auf ein Opferverhältniß zurück, in welchem Gott sich und sein Gut dem Menschen giebt und mittheilt, und der Mensch, Solches in Bitte und Danksgiving entgegen nehmend, wiederum sich und all sein Leben seinem Gott hingiebt und ergiebt. Somit bringt die verschiedene Bestimmtheit des Opferverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen immer auch eine verschiedene Religion und diese wieder einen verschiedenen Gottesdienst hervor; alle Religionen und Culte, auch alle Kirchen und ihre Gottesdienste unterscheiden sich nach der Art, wie das Opferverhältniß zwischen Gott und dem Menschen sich in ihnen thatsächlich und begrifflich verschieden bestimmt.

Das Opferverhältniß zwischen Gott und dem Menschen ist schon durch die Schöpfung und Erhaltung des Menschen gesetzt: Gott schafft den Menschen, giebt ihm Leben, Leib und

Seele, und erhält ihn nicht bloß dadurch, daß er ihm alle Nothdurft und Nahrung täglich darreicht, sondern auch dadurch, daß er vermöge des 1. Mos. 2, 7. zwischen seinem und des Menschen Geiste gesetzten Verhältnisses täglich sich und sein ewiges Leben und all sein heiliges Gut dem Menschen mittheilt; der Mensch aber, weil er Geschöpf ist, giebt wiederum sich und Alles, was Gott ihm gegeben hat, sein Leben und seine Seele, seine Gedanken und seine Werke Gotte hin, opfert seine ganze Persönlichkeit Gotte auf mit Herz, Mund und Hand; und wiederum giebt Gott dem Menschen sein Gebet und seine guten Werke zurück zum Segen, und der Mensch lebt davon unter neuem Lob und Dank gegen Gott. Solch durch das ganze Leben des Menschen hindurchgreifendes Wechselverhältniß der gegenseitigen Lebenshingabe, des gegenseitigen Gebens und Empfangens zwischen Gott und dem Menschen ist das Opfer in seinem ursprünglichen und allgemeinen Wesen. Der Mensch kann dann seine Lebenshingabe an Gott in einzelnen Stunden in Worte fassen zum Gebet, oder in einzelnen Werken des Wohlthuns bethätigen, oder gar symbolisch darstellen dadurch, daß er auf einem Altar Gott Gaben darbringt, in diese gleichsam sein Gott aufzuopferndes Leben hineinlegend; aber solche einzelnen Gebets-, Werk- und Gabenopfer sind dann nur vereinzelte Bethätigungen oder gar nur figürliche Darstellungen des eigentlichen, durch das ganze Leben greifenden Opferverhältnisses.

Aber ein Opferverhältniß in diesem Sinne kann nur der sündlose, heilige Mensch zu Gott haben. Seitdem der Mensch in Sünde gefallen ist, ist es nicht ohne Weiteres mehr möglich, denn die Sünde wirkt Schuld, Unreinigkeit und Mangel an Gerechtigkeit. So kann der sündig gewordene Mensch nicht so ohne Weiteres über die durch die Schuld zwischen Gott und ihm gewordene Kluft hinüberspringen, den Schmutz der Sünde von sich thun, und sich Gott in Kleidern einer neuen Gerechtigkeit darstellen. Anderer Seits kann auch der heilige Gott nicht so ohne Weiteres von der Schuld des Menschen,

seiner Unreinigkeit und seinem Mangel an Heiligkeit absehen, um ihn anzunehmen und sich ihm zu geben. Gleichwohl kann das Opferverhältniß, der Umgang zwischen Gott und dem Menschen auch nicht gar abgebrochen werden, denn das wäre für Letzteren der augenblickliche Tod. Vielmehr wird sich, wenn der allerdings wohlverdiente Tod abgewendet werden soll, der Umgang zwischen Gott und Menschen zunächst darauf richten müssen, daß die Schuld beseitigt, das göttliche Wohlgefallen wieder erlangt, die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen wiederhergestellt werde, und erst wenn dies geschehen, wird wieder von einem Umgange Gottes und des Menschen in der ursprünglichen Weise, von einem gegenseitigen sich Hingeben die Rede sein können. Und zwar wird der Hergang nur dieser sein können: Ehe Gott und Mensch wieder einander hingeben können, muß die Gemeinschaft zwischen ihnen wieder hergestellt sein; und ehe von Gemeinschaft zwischen ihnen die Rede sein kann, muß der Mensch erst wieder Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein; und ehe er dies sein kann, muß erst seine Schuld beigelegt, muß erst eine Sühne geschehen sein. Das Erste also, wenn überhaupt noch Religion, ein Opfer- und Umgangsverhältniß zwischen dem Menschen und Gott bestehen oder wieder entstehen soll, ist, daß Sühne geschehe. Diese Sühne würde nun eigentlich darin bestehen, daß der Mensch sein eigenes schuldig gewordenes und dadurch dem Tode verfallenes Leben in diesen verdienten Tod dahingäbe. Damit wäre in der That die begangene Sünde gebüßt, die Schuld gesühnt, der Gerechtigkeit Gottes genug geschehen. Aber factisch wäre damit auch die Existenz des Menschen dahin; aus einer solchen Sühne würde nicht die Versöhnung und Wiederherstellung des Menschen, sondern sein Untergang folgen. Soll dieser vermieden werden, so muß die Sühne so geschehen, daß der Mensch dabei leben bleibt und den Sold seiner Sünde, den Tod nicht erleidet. Dann aber wird dieser Tod auf jemand anders, der für den schuldigen Menschen eintritt, fallen und treffen müssen. So wird die Sühne nimmermehr geschehen können, daß Gott einfach

die vom Menschen begangene Sünde hinnähme, vergäße, als nicht geschehen ansähe, auf sich beruhen ließe. Das wäre eben nicht Sühne, sondern ein darüber Hinweg gehen. So aber könnte Gott für sich selber nicht handeln, denn das wäre sittliche Gleichgültigkeit und nicht Gerechtigkeit, welche bei ihrem Wort „der Sünde Sold ist der Tod“ bleiben muß. Auch könnte Gott seinen Geschöpfen gegenüber nicht so handeln, denn damit wäre der vom Menschen begangene Bruch der von Gott gesetzten sittlichen Ordnung nicht geahndet, diese Ordnung nicht wieder hergestellt. Und darum würde auch der Mensch, wenn die Sühne nur so durch göttliches Absehen geschehen sollte, nimmermehr an ein Wiederhergestelltsein in Gottes Gnade glauben können; auf der rationalistischen Annahme, daß Gott in seiner Güte und Liebe die Sünde des Menschen hinnehme, wird kein menschlich Gewissen los und ledig; der Mensch muß es thatsächlich vor Augen haben, daß der von ihm verdiente Tod gestorben worden, die von ihm verwirkte Strafe erlitten worden ist. Soll demnach eine Sühne für des Menschen Todesschuld so geschehen, daß der Mensch dabei leben bleibt, so kann sie nur so geschehen, daß ein Anderer für ihn eintritt, daß an seiner, des Schuldigen Statt ein Unschuldiger sein schuldloses Leben für sein schuldiges hingiebt. Ist dies geschehen, und ist dadurch dem göttlichen Strafwort, der göttlichen Gerechtigkeit, der sittlichen Lebensordnung Genüge gethan, so kann dann der Mensch auf solche Thatsache seinen Glauben richten, sich in Buße und Reue unter dieselbe subsumiren und sich wieder zu Gott ein Herz fassen; Gott aber kann dann seiner Seits auch auf diese Thatsache sehen und den Menschen wieder an sein Herz nehmen; folglich kann dann auf Grund solcher Thatsache auch wieder der Mensch Gottes Wohlgefallen suchen und Gott es gewähren, und noch weiter auch die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen sich wiederherstellen.

Eine solche sühnende Thatsache kann indessen nicht von dem Menschen, sondern allein von Gott ins Werk gerichtet werden. Der Mensch hat über kein schuldloses Leben zu

gebieten, das er für sich zur Sühne hingeben könnte, denn das einzige Leben, von welchem man in gewissem Betracht sagen könnte, daß es zu des Menschen Verfügung stände, nemlich sein eigenes, ist nicht schuldlos, sondern bedarf eben selbst der Sühne. Gott wird also das für den Menschen einzutretende Leben, das Sühnmittel selbst geben müssen. Nicht allein aber das, sondern wenn sich nun Jemand für den Menschen einzutreten geneigt findet, so wird Gott solche Stellvertretung ratificiren und annehmen, wird er willig sein und sich willig erklären müssen, für das dem Tode verfallene Leben des Menschen ein bestimmtes anderes Leben gelten zu lassen, da nicht ohne Weiteres Einer für den Anderen eintreten und gelten kann. In jedem Betracht also muß Gott selbst die sühnende Thatsache herstellen, das Sühnmittel geben, die vollbrachte Sühne gelten lassen, und solche Gültigkeit dem Menschen aussprechen. Dann aber sind auch die sühnende Thatsache selbst und das ganze sich darauf gründende Verhalten zwischen Gott und dem Menschen ein Opfer und Opferverhältniß, ein gegenseitiges Geben Gottes an den Menschen und Sich ergeben des Menschen an Gott, denn es stellt sich dann so: Gott giebt für den Menschen ein schuldloses Leben zur Bedeckung seiner Schuld dahin, und der Mensch faßt sein Leben in Reue und Glauben in dies Sühnmittel ein, stirbt nach seinem inwendigen Menschen mit demselben, und giebt sich so in dem Sühnmittel der Gnade Gottes hin; ist aber damit der Mensch versöhnt, so sucht er, in das ihn Versühnende gefaßt, auch das göttliche Wohlgefallen wieder, und Gott, nicht ihn, sondern das, was für ihn genug gethan hat, ansehend, nimmt ihn zum Wohlgefallen an; so stellt sich denn auf Grund der geschehenen Sühne die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen wieder her, und erst dann kann es wieder zu einem Umgange zwischen Gott und dem Menschen kommen. Kurz, nachdem einmal das ursprüngliche in gegenseitiger Lebenshingabe bestehende Opferverhältniß zwischen Gott und dem Menschen durch die Sünde zerstört ist, muß nun erst thatsächlich ein stellvertretendes, in der Dahingabe

eines schuldlosen Lebens für das schuldige des Menschen bestehendes, blutiges Opfer von Gott in Gnaden gegeben sein, und anderer Seits wieder der Mensch, in dies Sühnopfer gefaßt, sich in Reue und Glauben Gott ergeben haben; und erst auf Grund eines solchen in göttlichem Sühnopfer und menschlichem Glaubensopfer bestehenden Opfernverhältnisses, erst wenn Gott und Mensch auf Grund dieses Opfers zur Sühnung, Rechtfertigung und Versöhnung mit einander gehandelt haben, kann wieder von dem ursprünglichen Opfernverhältniß, von dem unblutigen Opfer der gegenseitigen Lebenshingabe die Rede sein.

An diesem Punkte scheiden sich nun zunächst die außertestamentischen Religionen von der testamentischen ab. Auch unter dem Heidenthum hat der Mensch selbst in seinem verdunkelten Gottesbewußtsein immer gefühlt, daß es vor allem Weiteren eines Sühnopfers, und zwar einer sühnenden Lebenshingabe, eines blutigen Opfers bedürfe, und in allen Cullen desselben ist daher das Sühnopfer der Mittelpunkt. Aber Gott hatte den Heiden kein stellvertretendes Opfer gegeben, noch je ihre Sühnmittel ratificirt. Daher ist all ihr Gottesdienst selbsterwählter, und darum falscher Gottesdienst. Dagegen hat Gott innerhalb der testamentischen Religion das Sühnmittel gegeben. Gott hat seinen eigenen einzigen Sohn dazu hingegen, und Dieser hat sich willig dazu finden lassen, mit seinem schuldlosen Leben für das dem Tode verfallene Leben des Menschen einzutreten, das sühnende blutige Opfer für der Welt Sünde Ein für alle Mal zu werden. Auf Grund dieses Sühnopfers ist dem Menschen, wenn er das Selbstopfer des Glaubens entgegen bringt, wiederum möglich, mit Gott Umgang zu haben; aber anders nachdem dieses Sühnopfer Christi gebracht war, und anders vorher.

Nachdem nemlich Christus die Sühne für der Welt Sünde gebracht hat, bedarf es nun, da dies Opfer Ein für alle Mal gültig ist, der Sühnmittel und Sühnopfer nicht mehr. Es ist vielmehr nur Noth, daß Gott das vollbrachte Werk und Heil seines Sohnes fort und fort in seinem Wort und Sa-

crament den Menschen verkündige und darreiche, und daß anderer Seits die Menschen solches im Glauben ergreifen und sich in Christo Gott im Glauben ergeben; und ist so die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen wiederhergestellt, so kann dann die gegenseitige Lebenshingabe wieder eintreten, daß Gott dem versöhnten Menschen in seinem Geist all sein Leben und heilig Gut mittheilt, und daß der Mensch seinem versöhnten Gott all sein Leben in Lob und Preis wieder giebt. Der neutestamentische, christliche Gottesdienst wird demnach keine Sühnopfer mehr enthalten, noch darauf ausgehen, Sühnmittel zu sein oder zu schaffen; wohl aber wird er sich durchaus auf das einmalige Sühnopfer Christi gründen, und diese Thatsache wird auch immer, gepredigt und nach ihrer Frucht vermittelt durch Wort und Sacrament, in ihn hineintreten müssen; und er wird also darin bestehen, daß auf Grund des Opfertodes Christi Gott mit dem Menschen durch sein Wort und Sacrament um Sühnung, Vergebung, Rechtfertigung, Versöhnung, Heiligung, der Mensch aber mit Gott durch den Glauben zur Hingabe seines Lebens an Gott in Gebet und Dank, Lob und Preis, Bekenntniß und guten Werken handelt.

Anders nun aber vor dem Tage von Golgatha. Gott hat nach seinem Rath die Erscheinung seines Sohnes vorbereitet durch die Verheißung, und nachdem die Stätte der Vorbereitung die Ausdehnung eines Volkes erreicht hatte, auch durch das diesem Volke gegebene Gesetz. Seitdem es in Folge dessen eine religiöse Volksgemeinde gab, mußte es auch einen Gemeindegottesdienst geben. So lange die Gemeinde der Verheißung nur in einem Hause bestand, konnten nur einzelne später in den Gemeindegottesdienst eintretende Institutionen existiren, wie wir weiterhin auch Einzelnes der Art finden werden. Aber im Gesetz, durch welches Gott Israel zu seinem Volk machte, hat Gott alsbald auch den Gemeindegottesdienst versehen. Dieser alttestamentische Gottesdienst wird sich natürlich von dem neutestamentischen wesentlich unterscheiden, der Stufe des Gesetzes und der Verheißung entsprechen müssen.

Nicht auf Grund einer gestifteten Versöhnung zur Erlösung wird Gott hier mit den Menschen handeln, sondern in Vor-
 aushinweisung auf eine künftige Versöhnung zur einstigen
 Erlösung; die Gaben, die Gott in diesem Gottesdienste sei-
 nem Volk mittheilt, werden sich auf dasjenige beschränken,
 was im Gebiete des Gesetzes und der Verheißung liegt; der
 Glaube, in welchem hier der Mensch sich dem sich ihm also
 mittheilenden Gotte ergiebt, wird nicht sowohl ein sich Grün-
 den auf den erschienenen Heiland, als vielmehr ein Trauen
 der Verheißung, ein zuversichtliches Hoffen auf den zukünf-
 tigen sein; und durch diesen aufs Künftige weisenden Inhalt,
 wie durch die gesetzliche Form wird der Character dieses Cul-
 tus wesentlich pädagogisch sein. Aber wenn Gott auch nur
 zu diesem Zwecke und nur erst in diesem Umfang mit Israel
 handeln sollte und wollte, so durfte nach dem Gesagten auch
 hier das sühnende Opfer nicht fehlen, auf dessen Grunde und
 in welchem Gott und Israel des Weiteren Umgang mit ein-
 ander pflegen konnten. So hat denn Gott seinem Volke
 Israel das Blut der Thiere zur Sühne seiner Sünde gege-
 ben, damit es auf Grund dieser Sühne Gottesdienst, unblu-
 tiges Opfer, Umgang mit Gott haben könnte. Nicht als ob
 an sich das Thierblut Sünde wegzunehmen, das Thierleben
 für das dem Tode verfallene Leben des Menschen einzutreten
 geeignet wäre. Aber das blutige Opfer Christi ist, obschon
 als zeitliche Thatsache zu bestimmter Zeit eingetreten, doch eine
 ewige Thatsache, ein zeitloser Act, der nicht allein, nachdem
 er in der Zeit geschehen, nun allezeit fortwirkt, sondern schon
 ehe er zeitlich vorgetreten war, nach rückwärts gewirkt hat.
 Im Hinblick auf den einstigen Opfertod seines Sohnes hat
 Gott bereits seit der ersten Sünde der Menschen gehandelt,
 und Vieles von dem, was er gethan hat, hätte er ohne die
 rückwirkende Kraft dieses Opfertodes nicht gethan. So hat
 das Thieropfer an sich keine sühnende Kraft, aber es empfängt
 sie dadurch, daß Gott seinem Volk Israel das Blut der
 Thiere auf den Altar gegeben, das Leben derselben für das
 Leben der Sünder annehmen zu wollen erklärt hat, und dies

hat Gott erklärt, weil es auf das Blut Christi hinausweist, aus demselben nach rückwärts seine sühnende Kraft empfängt. Es leuchtet ein, daß das alttestamentische Sühnopfer eben hiedurch zu dem ganzen alten Bunde paßt: es ist ebenso vor-
 ausblickend, seine Kraft aus einem künftigen empfangend, auf dies Künftige hinweisend, wie alles Andere im alten Bunde, ein rechtes Sühnopfer der Verheißung. Dieser Verheißungs-
 character des alttestamentischen Sühnopfers vernothwendigt dann aber weiter die stetige Wiederholung desselben. Das
 Opfer Christi, das in sich selbst die volle Sühne vollbringt, gilt Ein für alle Mal, und kann fortan in keinem Sinne wiederholt werden; aber das nur aus dem künftigen Opfer
 Christi seine Kraft ziehende alttestamentische Opfer muß bis auf Christum wiederholt werden, um durch diese Wiederholung
 über seine eigne Unvollkommenheit auf das künftige Vollkom-
 mene hinzuweisen. Und selbstverständlich entsteht dann schon hieraus die Folge, daß der alttestamentische Cultus eine ganz
 andere Gestalt als der neuteamentische haben muß. Der neuteamentische Gottesdienst setzt das Sühnopfer als gesche-
 hen voraus, und dies Sühnopfer tritt in ihn nur in so fern hinein, als das Gebrachtsein desselben bezeugt und die Frucht
 desselben mitgetheilt wird durch Wort und Sacrament; aber im alttestamentischen Gottesdienst muß das blutige Thieropfer
 wegen der Nothwendigkeit seiner Wiederholung einen Haupt-
 theil aller Vornahmen ausmachen, ja stets allen andern Vor-
 nahmen vorangehen. Der alttestamentische Cultus erhält da-
 durch viel mehr als der neuteamentische eine drastische Ge-
 stalt. Dazu kommt, daß der gesetzliche Character des alten
 Bundes sich auch bei dem alttestamentischen Sühnopfer gel-
 tend machen muß: Während der christliche Cultus sich auf den
 durch die neuteamentischen Heilsthatsachen gegebenen consti-
 tutiven Elementen in der Kirche frei und mit Mannigfaltig-
 keit entwickelt, hat Gott im alttestamentischen Cultus genau
 bestimmt, wie das Sühnopfer und das eucharistische Opfer
 im Einzelnen gebracht werden muß, wenn er es annehmen
 soll, überhaupt wie er mit seinem Volke verkehren will. In

dem Allen nun tritt heraus, daß der alttestamentische Gottesdienst unter dem neutestamentischen stehen, sich wie die Weissagung zur Erfüllung verhalten muß, daß er nur den Schatten des Zukünftigen enthalten kann, während der neutestamentische die Wesenheit enthält. Auf der anderen Seite ist aber wieder nicht außer Acht zu lassen, daß der alttestamentische Cultus eben die Weissagung, die Vorzeichnung des Wesenhaften enthält, daß sich in seinen Formen eben diejenigen Thatsachen und Grundbegriffe ausdrücken, welche dann durch Christum verwirklicht und die Grundlage des neutestamentischen Cultus werden. Dabei ist auch das nicht zu übersehen, daß diese Formen des alttestamentischen Cultus von Gott im Offenbarungswege festgestellt sind. Die christliche Kirche entwickelt ihre Gottesdienste frei auf Grund der neutestamentischen Thatsachen und Worte, und dabei kann auch Irthum und Irrung mit unterlaufen. Aber den alttestamentischen Cultus hat Gott durch Mosen im Einzelnen selbst festgestellt. Obgleich daher seine Formen nur die Vorbilder des Künftigen sind, so ist doch eben in ihnen dies Künftige durch Gottes Hand richtig und scharf gezeichnet, so daß, was im neutestamentischen Gottesdienst sein soll, im alttestamentischen Gottesdienst wahr und getreu vorgebildet erscheint. Auf diesem Zusammenhange des alt- und neutestamentischen Cultus beruht Gebrauch und Mißbrauch des alttestamentischen Cultus in der christlichen Kirche. Nimmt die Kirche alttestamentische Cultusinstitutionen in ihren Cultus herüber, ohne die neutestamentische Vermittelung wahrzunehmen, ohne zu beachten, wie die Formen und Institutionen durch die zwischen eingetretene neutestamentische Erfüllung eben erfüllt, abgethan, verändert sind, so wirft sie das Wesenhafte weg und greift auf das Schattenhafte zurück. Ignorirt sie dagegen den alttestamentischen Cultus, so wird sie sich um die Belehrung bringen, welche die göttliche Weissagung in diese alttestamentischen Formen hineingelegt hat, manche neutestamentischen für den christlichen Gottesdienst constitutive Thatsachen und Grundbegriffe nicht verstehen, und so nicht zur vollen und lebendigen

Gestaltung des Cultus kommen. Dadurch wird es gerechtfertigt sein, wenn wir auch den alttestamentlichen Cultus in den Kreis unserer Betrachtung gezogen haben.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen, deren Richtigkeit das Folgende bestätigen wird, werden wir nun 1) den alttestamentlichen und 2) den neutestamentlichen Gottesdienst beschreiben können.

1. Der alttestamentliche Gottesdienst.

Der Darstellung der Handlungen des alttestamentlichen Cultus werden die nöthigen Bemerkungen über die handelnden Personen und die Cultusstätte vorangehen, die Betrachtung der Cultuszeiten folgen müssen.

Wie in allem wahren Cultus, so auch im alttestamentlichen handelt Gott mit den Menschen. Aber Beide befinden sich dabei in eigenthümlicher Bestimmtheit. Es ist derselbe Gott der Gerechtigkeit und der Gnade, der unter dem alten Bunde mit Israel handelte, und der im neuen Bunde mit uns handelt, und derselbe erweist auch seine Gerechtigkeit und Gnade hier wie dort zur Erlösung und Heiligung der Menschen; aber er bezeugte für damals seine Gerechtigkeit und Gnade nur erst in der Bestimmtheit des Gesetzes und der Verheißung, wodurch denn Inhalt wie Form seines Handelns an den Menschen unter dem alten Bunde durchweg bedingt wird. Anderer Seits sind es keineswegs alle Menschen, denen Gott im alten Bunde gestattet, vor ihn zu treten, damit er an ihnen handle und sie vor ihm, sondern ausschließlich das Volk Israel, das Volk des Gesetzes und der Verheißung. Und für die Zugehörigkeit zu diesem Volk ist zwar das Erzeugtsein aus dem Samen Abrahams so sehr erforderlich, daß es nur ausnahmsweise (1 Mos. 17, 12.) durch Umstände ersetzt werden kann, welche dem Hineingeborenwerden in die Volksgemeinde nahe kommen. Aber wie Gott die Bindung der Verheißung an den Samen Abrahams mit der Beschneidung Abrahams verbunden, und späterhin den Samen Abrahams nicht eher zum Volk, zu seinem Volk zusammengefaßt hat, als nachdem er denselben

durch das erstmalige Passah entsündigt und sich geheiligt hatte, so muß nun auch fort und fort selbst jeder aus dem Samen Abrahams Erzeugte die Beschneidung empfangen und dies Passah halten, um zu der Volksgemeinde Israels hinzugethan zu werden und in derselben zu verbleiben. Durch die von ihm geordnete Beschneidung reinigt und heiligt Gott die natürliche Zeugung, um sich also ein reines und geweihtes, ein priesterliches Volk des Bundes darzustellen; und wer sich beschneiden läßt, tritt damit in diese Volksgemeinschaft ein und untergiebt sich den Pflichten dieses Bundes. Das Passah aber läßt Gott, wie wir weiterhin sehen werden, alljährlich wiederholen, um die durch das erstmalige Passah geschaffene Volksgemeinde zu erhalten; und wer das Passah hält, bleibt damit in der Gemeinschaft des erwählten Volks und unter dem ganzen Gesez. Dann aber hat auch an den Segnungen des alten Bundes nur Derjenige Theil, der durch die Beschneidung in die Gemeinschaft des Volkes Gottes aufgenommen und durch das Passah in derselben erhalten wird: nur wer beschnitten ist und das Passah hält, und in demselben das ganze Gesez bis zur levitischen Reinigkeit herab, ist nach Weise des alten Bundes mit Gott zu handeln im Stande, ist im alttestamentlichen Sinne cultusfähig.

Aber entsprechend dem Wesen des alten Bundes, der, obwohl ein Bund der Gerechtigkeit und Gnade, doch noch nicht die Erfüllung, sondern erst die Verheißung und auch nicht das Evangelium, sondern erst das Gesez vermittelt, ist auch die Beschneidung eine Reinigung, aber zunächst mehr eine äußerliche des Fleisches, und das Passah eine Heiligung, aber nur eine durch der Lämmer Blut. Folglich ist auch die daraus hervorgehende Gemeinde des Volkes Israel ein priesterliches, heiliges, erwähltes Eigenthumsvolk (2 Mos. 19, 3—6.), aber vorerst mehr der Idee nach und in der Hoffnung, im Vorausblick auf die künftige bessere Reinigung und Heiligung, die nicht durch das Blut der Beschneidung und der Lämmer, sondern durch das Blut Jesu geschehen soll, und durch Rückwirkung derselben. So kann denn diese Gemeinde Israels

allerdings mit ihrem Gott zusammenkommen und handeln, aber doch nicht geradezu und unvermittelt. Vielmehr wird von Gott geordnet und vom Volke selbst erbeten (5 Mos. 5, 23 bis 31. 4 Mos. 16, 5.), daß Priester, כֹּהֲנִים seien, die anstatt des Volkes Gotte nahen und das Volk Gotte nahe bringen, die zwischen Gotte und dem Volke mitteln, die Namens Gottes mit dem Volke und Namens des Volkes mit Gott handeln (2 Mos. 19, 22.). Weil die Heiligkeit Israels noch nicht die rechte ist, muß seine Heiligkeit concentrirt und potenziert erscheinen in einem Priesterthum; weil seine durch Gesetz und Verheißung noch nicht gründlich getilgte Sünde die Ausübung seiner Priesterlichkeit noch hindert, bedarf es eines seine Missethat tragenden (2 Mos. 28, 38.) Priesterthums; und selbst dieses Priesterthum muß, da auch ihm persönliche Reinheit und Heiligkeit noch nicht zukommen kann, concentrirt und potenziert erscheinen in einem Hohenpriester. Nicht zwar als ob diese Priester für sich und durch ihr persönliches Thun vermocht hätten, zwischen Gott und dem Volke zu mitteln, sondern auch sie empfangen für sich und ihre mittelnde Thätigkeit nachrückwärts Kraft von dem rechten Hohenpriester, der schließlich durch seine mittelnde Thätigkeit ein wirkliches Volk von lauter Priestern schafft; gerade wie die alttestamentlichen Opfer Kraft empfangen von dem Opfer Christi. Und zu solchem Priesterthum hat Gott den Samen Aarons erwählt (2 Mos. 28, 1. 3 Mos. 10. 5 Mos. 18, 5.), so jedoch, daß auch hier zu der bloß äußerlichen Abstammung von Aaron eine entsündigende und heiligende Weihung (2 Mos. 28, 41. 29, 1. ff. 3 Mos. 8.) hinzukommt.

So haben wir denn die im alttestamentlichen Cultus handelnden Personen: es handeln in demselben der Gott des Gesetzes und der Verheißung und sein durch die Beschneidung gesammeltes und durch das Passah zusammengehaltenes Volk mit einander unter Vermittlung des aaronitischen Priesterthums. Daraus ergeben sich aber für den alttestamentlichen Cultus die wichtigen Consequenzen: daß in ihm die mittelnde Thätigkeit der Priester vorspringen, und

daß hinter derselben das directe Handeln Gottes an dem Volk durch sein Wort u. s. w., sowie das directe Handeln der Gemeinde vor Gott zurücktreten muß; daß ein solcher Cultus wesentlich repräsentativ, drastisch sein wird; und daß er nicht immer nothwendig die Anwesenheit und persönliche Gegenwartigkeit der Gemeinde erfordert, weil Vieles in demselben nicht sowohl durch die Gemeinde, als nur für dieselbe zu geschehen haben wird. Diese Consequenzen treten nun zum Theil schon an der alttestamentlichen Cultusstätte heraus.

Unter allen Umständen kommt es Gott zu, die Cultusstätte festzustellen, zu bestimmen, wo er mit den Menschen handeln, sich ihnen geben und ihre Erweisungen entgegen nehmen will. Dies Wo braucht nicht nothwendig ein Ort, eine bestimmte Räumlichkeit zu sein; im neuen Bunde hat Gott bestimmt, daß er da mit seinen Menschen handeln will, wo sein Wort verkündigt und sein Sacrament gehandelt wird. Aber im alten Bunde brachte es, von Anderem abgesehen, schon die Vermittelung alles Handelns Gottes mit seinem Volke durch ein an ein Geschlecht gebundenes und also unmöglich allenthalben vorhandenes Priesterthum mit sich, daß der Cultus an einen Ort gebunden sein mußte. Und es brauchte dies auch für ganz Judäa nur ein einziger Ort zu sein, da nach dem Obigen die persönliche Anwesenheit der Gemeinde bei den Cultushandlungen nicht immer erforderlich war. So hat denn Gott im alten Bunde zur Cultusstätte die Stiftshütte, später den nach ihr gebildeten Tempel zu Jerusalem bestimmt (2 Mos. 25., 2 Sam. 7., 1 Kön. 5. ff.), und dadurch gemacht, daß seine Herrlichkeit in sie und ihr Allerheiligstes einzog (2 Mos. 40, 34., 3 Mos. 16, 2., 1 Kön. 8, 10, 11). Da will Gott unter ihnen wohnen (2 Mos. 25, 8.), mit seinem Volke in Einer Wohnung und gleichsam unter Einem Dache wohnen (2 Mos. 26, 6, 11.); da will er mit Israel zusammenkommen (2 Mos. 29, 42. 30, 6. 36.); da will er zu ihm reden (2 Mos. 25, 22.) und sich ihm bezeugen (4 Mos. 9, 15. 17, 7. 18, 2.). Hinwiederum soll

ihm da und an keinem anderen Orte sein Volk seine Opfer, seine Sühn- und Gabenopfer bringen, damit es entsündigt und geheiligt werde. Die Stiftshütte, der Tempel ist also nicht eine bloße Stätte der Anbetung, und eben so wenig eine Stätte, wo die Volksgemeinde unter sich zusammen kam, sondern eine wahrhaftige Cultusstätte, nemlich das Zelt der Zusammenkunft und des Zeugnisses, wo Gott mit Israel zusammenkommen und sich von ihm finden lassen, wo er mit Israel reden und seine Herrlichkeit heiligen lassen will, wo sein Name sein soll und er Gebet erhören will (2 Mos. 29, 42. 1. Kön. 8, 29).

Diesem Zwecke und der Dreitheilung der handelnden Personen entspricht denn auch die Einrichtung dieses Zelts der Zusammenkunft. Es besteht dasselbe bekanntlich aus drei Abtheilungen: in dem Allerheiligsten wohnt Jehovah für Israel, in dem umgebenden Vorhose versammelt sich das Volk, um Jehovah zu nahen, und im Heiligen, in der Mitte kommen, treffen Jehovah und das Volk zusammen durch Vermittelung des Priesterthums und seines Dienstes. Das will nicht sagen, als ob das Volk von dem Allerheiligsten in jedem Sinne ausgeschlossen, und Jehovah im Vorhose nicht zu finden gewesen wäre. Vielmehr ist es zusammen Eine Wohnung, Ein Heiligthum (2 Mos. 26, 6), und durch das ganze Heiligthum hin findet ein Handeln Gottes mit dem Volk und des Volkes mit Gott statt; denn auch in das Allerheiligste durfte wenigstens der Hohepriester mindestens Ein Mal im Jahre Namens des Volkes und für dasselbe kommen, und auch im Vorhose ist Gott, um das blutige Opfer entgegen zu nehmen und das Volk zu entsündigen. Aber in der Einen, Gott und Volk umfassenden Wohnung ist doch eine innere Trennung und Scheidung (2 Mos. 26, 33) in der Art, daß Gott auf der einen Seite im Allerheiligsten und das Volk auf der anderen im Vorhose ihre Stätte haben, um sich von da aus gegen einander zu erweisen, und mit diesen gegenseitigen Erweisungen im Heiligen durch den mittelnden Dienst der Priester zusammen zu treffen.

Denn in dem Allerheiligsten steht die Lade, die als einen Schatz die Tafeln des Decalog, des Kerns jenes ganzen Gesetzes, in sich schließt, in welchem als dem ersten charakteristischen Bestandtheil des alten Bundes Gott seinem Volke seine Gerechtigkeit offenbart hat und fortwährend bezeugt; weshalb auch diese Lade die Lade des Bundes und des Zeugnisses heißt. Und über dieser Lade, aber nicht sowohl die Lade oder ihren Inhalt, als vielmehr die durch das Gesetz immerfort aufgedeckt werdenden Sünden der Menschen bedeckend, liegt die Kapporeth, der Gnadendeckel, der Gnadenthron, das Symbol der Sünde vergebenden und tilgenden Gnade, welche Gott an Israel durch die Verheißung bezeugt und durch das Opfer verwirklicht. Die Kapporeth ruht auf der Lade, weil im Bunde Jehovahs mit Israel Alles auf der Thorah ruht; und die Lade ist unter der Kapporeth, weil sich im Gesetz nur die göttliche Gerechtigkeit, im Sühnen der Sünde aber die Gerechtigkeit und die Gnade offenbart, also Dieses höher denn Jenes ist. Ueber beiden aber, auf der Kapporeth thronen die Cherubim, die Symbole der Gegenwart Gottes, der denn auch hier seine eigentliche Stätte haben, von hier und „von der Kapporeth herab, zwischen den Cherubim hervor“ mit Israel reden will (2 Mos. 25, 22). Daher liegt denn auch dies Alles in unnahbarem Dunkel, und nur der Hohepriester, in welchem der priesterliche Stand und die priesterliche Function sich concentriren und potenziiren, darf und soll Ein Mal im Jahre, aber gehüllt in eine Wolke von Rauchwerk, daß der Glanz Gottes ihn nicht tödte, und in das Blut des höchsten Sühnopfers gefaßt, in dieses Allerheiligste treten, und die Kapporeth mit dem Blute des Opfers besprenzen, seine und des Volkes Sünde zu sühnen. Also, im Allerheiligsten wohnt und thront Gott zwischen den Cherubim, als der Gott der Gerechtigkeit und der Gnade, der seinem Volk versöhnt durch das hohepriesterliche Opfer, an demselben seine Gerechtigkeit und Gnade bezeugt und erweist durch Gesetz und Verheißung.

In dem Vorhose dagegen, wo das Volk zusammen kam,

befand sich das Becken mit Wasser, aus welchem sich die Priester, ehe sie Opferdienst thaten, oder in das Heilige traten, Hände und Füße zu waschen hatten (2 Mos. 30, 18—20), damit sie rein vor Gott handelten und wandelten; und damit sie diese Reinigkeit nicht bloß als eine leibliche und äußerliche verständen, waren an dem Becken Spiegel angebracht, damit sie durch Selbstbeschauung an die Nothwendigkeit innerlicher Reinheit erinnert würden.

Das hauptsächlichste Geräth des Vorhofes aber ist der Brandopferaltar. Ein Altar im Allgemeinen ist von der einen Seite her überall und auch im A. B. ein erhöhter Ort, den der Mensch in dem Bewußtsein über seine Entfremdung von Gott und über Gottes Entfernung von ihm zurichtet, um auf demselben seinem Gott in der Höhe zu nahen, sich und seine Gaben und Gebete nahe zu bringen. Diese Bedeutung des Altares noch zu potenziren haben die Altäre der Stiftshütte Hörner: „die Bedeutung des Horns will nach Dem bemessen sein, dessen Horn es ist. Sehen wir nun in dem Altar mit Grund die ausgesonderte Höhe, die קֶרֶן, die Gotteshöhe, wie jenes קֶרֶן אוֹרֶן oder קֶרֶן הַיְיָ Jesajahs 29, 1—2 und Ezechiels 43, 15—16 verstanden sein will, so sind die Hörner dieser Höhe ihre Spitzen, in welche sie emporragend ausläuft. Hinauf zu Gott wird hier, wie bei keinem anderen Opfer, das sühnende Blut gebracht, wenn es an die Hörner des Brandopferaltars kommt.*)“ Aber dies ist nur die eine, und nicht einmal die erste Seite. Soll der Altar wirklich und nicht bloß fingirter Weise ein Altar sein, nemlich eine Stätte, wo der Mensch wirklich zu Gott zu kommen und ihm seine Darbringungen nahe zu bringen Hoffnung hat, so darf nicht der Mensch einseitig den Altar bauen, nach seiner Wahl die Stätte desselben bestimmen, noch allein an demselben thätig sein. Selbsterwählte und selbsterbaute Altäre, an denen nur der Mensch handelt, sind eben die falschen, beziehungsweise heidnischen Altäre. Vielmehr muß, damit ein wirklicher Altar

*) Hofmann, Schriftbeweis II, 163.

werde, Gott selbst die Erbauung desselben befehlen, und dafür die Stätte weihen, entweder dadurch, daß er an solcher Stätte sich bereits erwiesen hat, oder dadurch, daß er verheißt, sich an derselben finden lassen und erweisen zu wollen. So sehen wir denn auch von den Altären, welche vor der Einrichtung der Stiftshütte errichtet werden, bezeugt, daß sie an solchen Stätten errichtet werden, wo Gott sich erwiesen hat, und meist auch ausdrücklich erwähnt, daß es auf bestimmten Befehl Gottes geschehen, z. B. 1 Mos. 8, 20. 26, 25. 35, 1. 2. 7. 2 Mos. 17, 15. Was nun aber die Altäre des eigentlichen a. t. Cultus betrifft, so haben sie das ausdrückliche Wort Gottes 2 Mos. 20, 24 für sich, durch welches Gott ihre Erbauung befiehlt und seine Nähe und Erweisung an sie verbindet: ein Bild Gottes soll Israel sich nicht machen, denn sein Gott hat mit ihm von Mund zu Ohr geredet, aber einen Altar soll es bauen, und an diesem Ort will Gott seinen Namen in Erinnerung bringen, zu Israel kommen, und es segnen. Also die Stätte, da Gott zu Israel kommt mit der Erinnerung seiner Gnadenthaten und mit seinem Segen, ist der Altar zunächst, und erst darum ist er auch die Stätte, wohin Israel kommt, um Gott zu nahen und nahe zu bringen. Was das Heiligthum im Ganzen ist, die Stätte da Gott und Volk zusammen kommen, das ist der Altar concentrirt und für die einzelne gottesdienstliche Bornahme, und seine Hörner sind dann die noch weitere Potenzirung; wieder entsprechend der Dreitheilung des Volkes in Volk, Priester und Hohenpriester, und der Dreitheilung des Heiligthumes in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes. Daher ist auch das Feuer auf dem Altar, das zu allen am Altar vorzunehmenden gottesdienstlichen Handlungen erforderlich ist, nicht von Menschen angezündetes (dies wäre „fremdes“ Feuer, 3 Mos. 10), sondern von Gott gegebenes, ewiges Feuer, das Feuer Gottes und seines Geistes (3 Mos. 9, 24. vgl. 6, 9. 13), so daß was das Feuer auf dem Altar thut, das Entzünden, Verzehren, Wegnehmen, Läutern, gen Himmel Tragen, Gottes Werke sind, die er durch den Dienst seiner Priester thut an seinem Altar. Somit ist der a. t.

Altar eine Stätte, wohin Gott mit seiner Erweisung in der Kraft seiner Gnadenthaten zu kommen verheissen und dem Menschen ihm zu nahen geboten hat, damit sie mit einander Das handeln, was die an dem Altar vorzunehmenden Acte näher besagen. Der Brandopferaltar des Vorhofs insbesondere aber bestand aus Erde, eingefasst von einem aus Sittimholz mit kupfernem Beschlage gefertigten Gestell. Wo die Stiftshütte aufgeschlagen ward, wurde Zwecks Errichtung dieses Altares Erde gehäuft und dadurch, daß es mit jenem zum Heiligthum gehörigen Gestelle umgeben ward, zum Brandopferaltar gemacht. Auf diesem Altar hatten alle diejenigen Opfer zu geschehen, denen noch der Begriff der Sühne anhaftet, also die blutigen Sündopfer, Brandopfer und Schelamim ohne Ausnahme, und selbst die unblutigen Opfer, sofern sie sich ein blutiges Opfer direct voraussetzen und auf demselben erheben. Es sollte schlechthin anderswo kein blutiges Opfer geschlachtet werden (3 Mos. 17, 1–8). Der Brandopferaltar ist somit dasjenige Stück der von Gott um der Sünde der Menschen willen verfluchten Erde, welches Gott abgegrenzt und bestimmt hat, damit daselbst er und sein Volk zusammen kommen, sie um ihm nach seinem Befehl ihre sühnenden Opfer nahe zu bringen, er um sie durch seine Priester anzunehmen und ihnen Sühne zu schenken.

Nehmen wir nun noch hinzu, daß der Vorhof auch der Ort war zur Vornahme alles Dessen, was zur Vorbereitung dieser Opfer diente, als des Zuführens der Opferthiere, der Handauflegung, des Schlachtens u. s. w., so wie alles Dessen, was diese Opfer beschloß, als des Essens des Opferfleisches u. s. w., so können wir die Bedeutung des Vorhofs nur dahin bestimmen, daß er derjenige Raum des Heiligthums war, wo Gott mit seinem Volk zusammen kam, damit sie mit einander Alles handelten, was an Reinigung und Sühnung und Heiligung nöthig war, damit das Volk als reines, wenn auch nicht in Person, so durch die ebenfalls daselbst gereinigten Priester, vor Gott treten konnte.

Waren nun aber Gott und Volk durch die Opfer des Vorhofs, deren Blut ja bei den vornehmsten Sühnopfern bis an die Kapporeth kam, versöhnt, so konnten sie dann noch in anderer Weise durch die Priester zusammen kommen im Heiligen. Dasselbe durften nur die Priester betreten, als in welchen das heilige Eigenthumsvolk erschien, während das Volk nur durch den offenen Vorhang hineinschauen durfte. Hier war Alles ausgeschlossen, dem die Sünde noch anhaftete und das auf die Sünde Bezug hatte. Daher durfte hier auch kein blutiges Opfer geschehen; und wenn auch bei besonderen Veranlassungen das Blut sühnender Opfer an den Altar des Heiligen gesprengt wurde, wovon unten, so waren doch diese Opfer immer im Vorhofe gebracht. Sühnen also, Versöhnen, Reinigen kann die Bestimmung des Heiligen nicht sein. Vielmehr setzt es das Geheiligtsein voraus. Welches aber seine Bestimmung ist, ergiebt sich aus seinen Geräthen, dem Rauchopferaltar, Leuchter und Schaubrodtisch, und den Vornahmen mit denselben. Wir können hievon erst weiter unten im Zusammenhange mit dem ganzen System der unblutigen, eucharistischen Opfer reden. Da werden wir finden, daß was mit diesen Geräthen im Heiligen vorgenommen wird, nichts Anderes ist als jenes höchste eucharistische Opfer, von dem erwählten und durch den Dienst des Vorhofs fort und fort entsündigten heiligen Volke durch die Priester unaufhörlich gebracht, in welchem Opfer Gott sich mit seinem heiligen Volk im Gebet zusammenschließt und es erleuchtet und fruchtbar macht, dies Volk aber ohne Unterlaß seinem Gott Glauben und Gebet und die Früchte guter Werke darbringt. Dies aber vorausgesetzt, bestimmt sich die Bedeutung des Vorhofs dahin, die Mitte zu sein, wo der versöhnte Gott vom Allerheiligsten her und das versöhnte Volk vom Vorhofe her durch ihre Priester zusammen treffen, um des durch Gnade und Sühne wiederhergestellten Umgangs zu pflegen; womit sich uns denn unsere obige Auffassung der Bedeutung des Heilighums und seiner Dreitheilung bestätigt.

Es fragt sich nun weiter um Das, was in diesem Heiligtum vorgenommen wird, um die alttestamentischen Cultushandlungen. Nach dem oben S. 7—17 einleitungsweise Ausgeführten kann es uns nicht befremden, zu finden, daß diese Cultushandlungen geradezu nur in Opfer bestehen. Wenigstens hängen sich alle sonst vorkommenden gottesdienstlichen Vornahmen, auch die Festfeiern und Festgebräuche, den Opfern an, basiren sich auf Opfern, vollziehen sich durch Opfer. Nicht minder kann es nur als die Consequenz des dort Gesagten erscheinen, wenn wir die alttestamentischen Opfer in zwei Klassen zerfallen sehen, nemlich sühnende, blutige, Thieropfer, durch welche Sündenvergebung, Gottes Wohlgefallen und Gemeinschaft wieder erlangt wird, und eucharistische, Gebets- und Gabenopfer, in welchen nach geschעהner Versöhnung Gott und Mensch in gegenseitiger Lebenshingabe mit einander handeln. Auch ergiebt sich aus dem dort Gesagten endlich, daß das eucharistische Opfer sich immer nur auf Grund des sühnenden vollziehen kann, letzteres also immer vorausgehen muß. Wir werden demnach die alttestamentischen Cultushandlungen vollständig dargestellt haben, wenn wir das System erstens der sühnenden, blutigen Opfer, und zweitens der eucharistischen, unblutigen Opfer beschreiben.

Man hat diesen Unterschied in neuerer Zeit vielfach entweder ganz geläugnet oder unrichtig durchgeführt. Geläugnet, indem man alle Opfer, auch die Sühnopfer als Darbringungen, als Gabenopfer faßte. Aber das sühnende Opfer ist nicht eine bloße Darbringung, ein Geschenk des Menschen an Gott. Unrichtig durchgeführt, indem man zwar den Unterschied zwischen sühnendem und eucharistischem Opfer festhielt, aber auch einen Theil der blutigen Opfer, namentlich die Schelamin zu dem eucharistischen Opfer rechnete. Dem entgegen ist festzuhalten, daß alles sühnende Opfer blutig, Thieropfer, und alles blutige Thieropfer sühnend ist, während dagegen alles eucharistische Opfer unblutig, Gabenopfer, Darbringung ist. Den Beweis für diese Sätze wird die folgende Ausführung liefern müssen.

Das alttestamentische blutige Opfer ist an sich nur Eines, weil alle blutigen Opfer dem Einen Zwecke der Sühne dienen. Aber wir sahen schon S. 7—17, daß es bei der Versöhnung auf ein Dreifaches ankommt: auf die Bedeckung der menschlichen Sünde und Schuld oder die Sühne im engeren Sinne, ferner auf Wiedergewinnung des göttlichen Wohlgefallens, endlich auf Wiederherstellung in die Gemeinschaft Gottes und damit, was auf dem Boden des alten Testaments wesentlich dazu gehört, in die Gemeinschaft des heiligen Volks. Dem zu Folge erscheint nun das Eine alttestamentische blutige Opfer in drei unterschiedlichen Formen, je nachdem es bei der einzelnen Opferhandlung vorwiegend auf das eine oder das andere Moment abgesehen ist. Kommt es dem Opfernden vorzugsweise auf die Sündenvergebung an, so opfert er die Sünd- oder Schuldopfer; ein Brandopfer aber, wenn es vorzugsweise um die Wiedergewinnung des göttlichen Wohlgefallens zu thun ist; und ein Schelam, wenn es die Wiederherstellung in die Gemeinschaft Gottes und seines Volkes gilt. Aber Sündopfer, Brandopfer und Schelamim bilden doch zusammen nur Ein Sühnopfer. Diese Einheit tritt auch nicht bloß darin, daß alle diese drei Arten des blutigen Opfers, wenn letzteres vollständig sein soll, mit einander verbunden, sondern auch darin heraus, daß diese verschiedenen Opferarten doch im Wesentlichen durch dieselben Vornahmen vollzogen werden. Jedes nemlich der erwähnten drei Momente der Sühne wird im Thieropfer durch gewisse Vornahmen ausgeprägt, z. B. die Bedeckung der Schuld durch die Tödtung des Thiers und die Blutsprengung, die Wiederaufnahme in das göttliche Wohlgefallen durch die Verbrennung des Fleisches des Opfers, die Wiederherstellung der Gemeinschaft durch das Opferessen. Nun werden jene drei verschiedenen Opferarten nicht etwa so gebildet, daß z. B. beim Schelam diejenigen Vornahmen weggelassen würden, welche die Momente der Sündenvergebung und der Wiedergewinnung des göttlichen Wohlgefallens darstellen; vielmehr kommen die hauptsächlichsten Vornahmen, z. B. die Tödtung, Blutsprengung, Verbrennung

u. s. w., bei den Schelamim so gut wie bei den Sünd- und Brandopfern vor; und die drei verschiedenen Opferarten werden vielmehr so gebildet, daß bei der entsprechenden Opferart die einzelnen entsprechenden Vornahmen, z. B. bei den Sündopfern die Blutsprenkung, bei den Brandopfern die Verbrennung, bei den Schelamim das Opferessen mehr ausgebildet werden.

Damit ist uns aber auch zugleich für unsere Behandlung des Gegenstandes ein doppelter Weg gewiesen: Wir können entweder erst die das Thieropfer im Ganzen bildenden Vornahmen, ihren Verlauf und ihre Bedeutung besprechen, und dann nachweisen, wie sich dieselben zum Sünd- und Schuldopfer, zum Brandopfer, und zum Schelem gestalten; oder wir können gleich diese drei Opferarten beschreiben, dabei die einzelnen Vornahmen erläutern, und so den Gesamtverlauf des Einen blutigen Opfers darstellen. Wir ziehen den letzteren Weg vor, weil er mehr Anschaulichkeit gewährt; nur Einen Punkt, der gleichmäßig alle drei Arten des blutigen Opfers angeht, die Stellung nemlich des Thieres in demselben, müssen wir im Anschluß an das S. 7—17 Gesagte vorweg besprechen.

In allen blutigen Opfern nemlich ist das vornehmste, eigentlich einzige Opfermaterial (denn z. B. das Salz ist nur Zuthat) ein Thier. Dies Thier mußte nicht bloß ein reines, sondern auch ein Hausthier (Rind, Schaf, Ziege, Taube) sein. Diejenigen, welche auch im blutigen Opfer nur eine Darbringung sehen, erklären diese Bestimmung daraus, daß was der Mensch Gotte schenken soll, auch von seinem Eigenthum, von seinem Besten sein, ihn etwas kosten mußte. Wir, die wir aus gleich näher darzulegenden Gründen dabei bleiben, daß das Thier für den opfernden Menschen eintrete, erklären jene Bestimmung*) daraus, daß das für den Menschen eintretende Thier auch ein ihm gehörendes, mit ihm zusammen lebendes, und schon dadurch zu ihm in Beziehung stehendes sein sollte. Es mußte ferner ein bestimmtes Alter haben, z. B.

*) Mit Kurz, das mosaische Opfer, S. 60.

das vierfüßige mindestens sieben Tage alt sein, denn es sollte ein selbstständiges Leben haben, eine Persönlichkeit sein. Auch durfte es so wenig wie die Priester einen Fehler, ein Gebrechen haben, denn es sollte (1 Petr. 1, 18) in seiner leiblichen Fehlerlosigkeit eine fleckenlose, reine, heilige Persönlichkeit darstellen. Im Weiteren bestimmte sich Art und Beschaffenheit des Opferthiers nach der bestimmten Species des Opfers. Dies Thier wird dann im blutigen Opfer zum Altar gebracht, geschlachtet, sein Blut an den Altar gesprengt, sein Fleisch theils auf dem Altar verbrannt, theils in heiliger Gemeinschaft gegessen. Welche Stellung hat nun die dem Opfernden ohnehin nahe stehende, fleckenlose, reine Persönlichkeit des Thiers in diesem Proceß?

Als den Zweck des Sündopfers — und wir werden sehen, daß dies von allen blutigen Opfern gilt — giebt 3 Mos. 4, 20. 26. 31. 33. die Vergebung der Sünde an. Wohlgemerkt, es wird da gesagt, nicht bloß daß die Vergebung der Sünden durch das Opfer symbolisirt werde, sondern daß sie dadurch geschehe. Es wird da aber auch beschrieben, wie die Sünde durch das Opfer vergeben wird: es wird gemacht, daß sie bedeckt wird. Verfolgen wir diesen Begriff des כִּפּוּר weiter, so erscheint als Das, was bedeckt wird, constant die Sünde (Ps. 65, 4), oder der Sünder, die menschliche Persönlichkeit aber sofern sie mit Sünde behaftet ist (3 Mos. 4, 20), oder die Sünde und ihr Thäter (3 Mos. 4, 35); oder es heißt, daß die Sünde dem Sünder, oder der Sünder wegen der Sünde bedeckt werde (2 Mos. 33, 30. 3 Mos. 16, 6. 5 Mos. 21, 8.) Wenn scheinbar andere Dinge, z. B. 3 Mos. 16, 16—33 das Allerheiligste und Heiligste, als die zu bedeckenden Objecte hingestellt werden, so sind sie dies nur insofern als sie durch die Sünde des Volks verunreinigt erscheinen, und es ist also auch hier das Volk und seine Sünde eigentlich das zu Bedeckende. Eben so constant wird als Derjenige, welcher bedeckt, Gott selbst benannt (5 Mos. 21, 8). Denn wenn (was häufig z. B. 2 Mos. 33, 30. 3 Mos. 4, geschieht) Moses, wenn der Priester als der Bedeckende genannt wird, so thut er das eben als Priester Gottes an Gottes

Statt. Endlich sagt uns 3 Mos. 5, 18 (26) auch, woror in diesem Wege die Sünde bedeckt wird, nemlich, „vor dem Angesichte Gottes“. Und Ps. 78, 38 beschreibt was davon die Folge ist: die Sünde wird bedeckt, und dann wendet Gott seinen Zorn ab und läßt denselben nicht auf das Haupt des Sünders treffen. Oder wie die Stellen 3 Mos. 4, 26. 16, 16. 30. 4 Mos. 6, 11 es fassen: der Sünder, bedeckt, kommt von der Sünde ab und los. Mithin vollzieht sich die Vergebung der Sünde durch das Bedecken folgender Maaßen: Gott (durch seinen Priester handelnd) bedeckt im Opfer die Sünde oder den Sünder hinsichtlich seiner Sünde vor seinem Angesicht, daß er sie nicht sieht, wendet damit seinen Zorn ab und läßt denselben nicht auf den Sünder treffen, so daß der Sünder von seiner Sünde und Schuld los kommt; so ist sie ihm vergeben.

Womit nun aber bedeckt Gott die Sünde oder den Verfündigten, daß er nicht sieht? Wenn 3 Mos. 4 die ganze Beschreibung des Hergangs des Sündopfers mit der Formel geschlossen wird „also bedecke ihn der Priester, und es ist ihm vergeben“, so geschieht darnach das Bedecken durch den ganzen Verlauf des Sündopfers. Aber daneben beziehen nun andere Stellen das Bedecken auf das Opferthier. So ist es 5 Mos. 21, 8 das geschlachtete Opferthier, 2 Mos. 29, 33 das Fleisch des Opferthiers, 3 Mos. 16, 6 das Jehovah nahe gebrachte Opferthier, namentlich aber 3 Mos. 16, 16. 18 und an vielen andern Stellen (vgl. auch 3 Mos. 17, 11 und Hebr. 9, 22) das Blut, das Vergießen und Sprengen des Bluts des Opferthiers, wodurch bedeckt wird. Also die Sünde oder der Sünder werden bedeckt durch das Thier, aber vermöge Dessen, was mit demselben geschieht, sofern es geopfert, getödtet, sein Blut vergossen, sein Fleisch verbrannt, gegessen wird.

Da fragt sich denn weiter, wie dabei die Persönlichkeit des Thiers sich zu der Persönlichkeit des Sünders, dem es zur Bedeckung seiner Sünde gereichen soll, verhält? Die ganze alte Kirche antwortet hierauf einstimmig: das Opferthier trete

für den Sünder wegen seiner Schuld ein. Gegen diese sogenannte Stellvertretungstheorie haben sich aber neuerlich vielerlei andere Ansichten erhoben. Die älteren unter diesen oppositionellen Ansichten, namentlich die rationalistische, hat Bähr*) für immer widerlegt. Aber Bähr ist nicht selbst zu der älteren Ansicht zurückgekehrt, sondern hat eine neue aufgestellt, nach welcher sich in dem Verfahren mit dem Opferthiere Das darstellt, was eigentlich innerlich mit dem opfernden Sünder vorgeht und vorgehen soll: wie das Leben des Opferthiers in seinem Blut verströmt und vor Jehovah gebracht wird, so soll das sündliche Leben des Opfernden geistlich sterben, d. h. an Jehovah hingegeben werden zur Heiligung; und wie nun Jehovah das dargebrachte Blut des Opferthiers und den Wohlgeruch seines Fleisches annimmt, so nimmt er das sich hingebende Leben des Opfernden auf und an, und heiligt es. Der Grundfehler dieser Ansicht ist der, daß nach ihr die Sühne und Vergebung der Sünde als Wirkung und Folge der Heiligung zu stehen kommt, wovon gerade das Gegentheil wahr ist. Mit Recht ist demnach Kurz**) unter Widerlegung der Bähr'schen Ansicht zu der Stellvertretungstheorie zurückgekehrt. Aber Kurz hat in seiner Erklärung des a. t. blutigen Opfers den Begriff der Stellvertretung nicht streng festgehalten, sondern ist an einzelnen Punkten in den Bähr'schen das Opfer symbolisirenden Anschauungen befangen geblieben. Und an die hieraus hervorgegangenen Uebenhelten anknüpfend, hat endlich Hofmann***), unter Verwerfung der Kurz'schen Darstellung und des Stellvertretungsbegriffs selbst, eine neue Ansicht aufgestellt. Er faßt alles Opfer als Leistung seitens des Menschen an Gott, als Darbringung Dessen, was dem Menschen von Gott zu eigen gegeben ist, an Gott. Unter diesen Gattungsbegriff fällt ihm auch das sühnende Opfer: Sühnopfer ist's, wenn der Mensch

*) Symbolik II., 269. ff.

**) In der Schrift „das mosaische Opfer“.

***) Schriftbeweis II., 139. ff.

das ihm zu eigen Gegebene Gott darbringt als Zahlung für seine Sünde, um sie wieder gut zu machen. Der Mensch ist durch seine Sünde in einem Verhaft, aus welchem er ohne Vergütung nicht freikommen kann; es bedarf einer bezahlten Buße. Diese Buße damit zu bezahlen, hat ihm Gott durch 1 Mos. 4, 21 und 3 Mos. 17, 11 das Thierleben gegeben. So tödtet nun der Mensch sein ihm von Gott geschenktes werthvolles und liebes Thier, damit durch diese Leistung die wider ihn zeugende Sünde wieder gut, ungeschehen gemacht werde. „Das Opferthier vertritt keineswegs die Stelle des Menschen. Sich selbst, den Sünder, vertritt der mit der Macht über das Thierleben begabte Mensch, indem er diese Macht für den Zweck gebraucht, für welchen sie ihm gegeben worden. Denn die Sünde in ihrer Folge aufzuheben, war eben so wohl der Zweck der Opferung, als der Zweck der Bekleidung. So vermittelt der Mensch sich den Sünder Gotte dem Heiligen, indem er Gotte dargiebt, was Gott ihm zuvor nicht bloß überhaupt zu eigen, sondern insbesondere dazu gegeben hat, seine Sünde mittelst eines Todes ungeschehen zu machen. Er giebt sein ihm von Gott geschenktes Thier in den Tod, um für sein durch Sünde dem Tode verfallenes Leben Zahlung zu leisten, gleichwie Gott sein Geschöpf in den Tod gegeben hat, um dem Menschen wirksamen Beweis der Sündenvergebung, thatsächliche Sündenvergebung zu schenken.“

Wir können nicht anders finden, als daß diese Ansicht vom alttestamentischen Sühnopfer der Schrift nach allen Seiten hin widerspreche. Erstens ist es unrichtig, für den Begriff des Sühnopfers den Begriff der Darbringung grundlegend zu machen, der nur auf das eucharistische Opfer paßt. Sodann widerspricht es der göttlichen Gerechtigkeit, daß sie sich vom Menschen für seine Sünde zahlen lasse. Weiter, daß der Mensch durch seine eigne Leistung die Sünde gut mache, daß er selbst sich den Sünder vor Gott vertrete, sich selbst Gott vermittele, sich selbst fühne — diese und ähnliche von Hofmann zur Darlegung seiner Ansicht vom Opfer nöthig befundene

Wendungen leiten in nicht schriftgemäße Gedankenreihen. Namentlich aber wird die Hofmann'sche Ansicht vom alttestamentlichen Opfer dadurch widerlegt, daß sie sich nicht auf das Opfer Christi anwenden läßt. Man wird nimmermehr sagen können, daß das sühnende Opfer Christi eine Leistung unserer Seits an Gott sei, daß wir den uns zu eigen gegebenen Christum Gotte dargebracht hätten als eine Zahlung für unsere Sünde, um sie wieder gut zu machen. Nun aber stellt das Neue Testament das Opfer Christi unläugbar mit dem alttestamentlichen blutigen Opfer zusammen. Christus ist nicht allein der das Opfer bringende Hohepriester, sondern auch das von ihm selbst gebrachte Opfer, und zwar dem Opferthiere wird er verglichen. Vermöge des von ihm erlittenen blutigen Todes wird er dem jährlichen Versöhnopfer, Joh. 11, 49 ff., Ebr. 9, 11 ff., jedem Sünd- und Sühnopfer, Röm. 3, 24, 25, Ebr. 13, 10 ff., dem priesterlichen Weiheopfer, Offenb. 7, 13 ff., dem Passahlamm, Joh. 19, 36, 1 Cor. 5, 7, Offenbarung 5, 9, 13, 18, 1 Petr. 1, 18—19, dem Bundesopfer, Ebr. 9, 18, jedem Opfer und Sühnopfer, Eph. 5, 9, jedem Opferlamm, Joh. 1, 29, allen blutigen Opfern, Ebr. 9, 11, verglichen. Niemals also wird eine Ansicht vom alttestamentlichen Opfer richtig sein können, die sich in keiner Weise auf das Opfer Christi anwenden läßt. Vielmehr nach dem Canon, daß das Alte Testament immer nur die Vorzeichnung, das Neue Testament aber die volle Gestalt giebt, werden wir sogar hoffen dürfen, nicht bloß überhaupt aus dem Opfer Christi das alttestamentliche Sühnopfer recht zu verstehen, sondern auch insbesondere die Stellung der Thierpersönlichkeit im alttestamentlichen Opfer zu dem Opfernden und seiner Sünde zu erkennen, wenn wir die Stellung Christi in seinem Opfer zu dem Sünder und seiner Sünde zuvor ansehen. Und auf diesem Wege werden wir von der Hofmann'schen zu der kirchlichen Stellvertretungslehre zurückgetrieben.

Von Christo nemlich heißt es im Neuen Testament zuvörderst Joh. 1, 29, 1 Joh. 3, 5, daß er die Sünde der

Welt trage. Und es bezeichnet dies nicht, wie Hofmann meint, die priesterliche Thätigkeit Jesu; sondern, wie Joh. 1, 29 ausdrücklich sagt, als Opferlamm trägt er die Sünde der Welt. Das αἰρεῖν τὴν ἁμαρτίαν aber heißt zunächst ganz allgemein die Sünde tragen. Die Sünde ist eine Last und schafft Last, denn sie wirkt Schuld und Strafe und Uebel und Tod; und diese Last, welche die Sünde ist und schafft, auf sich laden und tragen, heißt αἰρεῖν τὴν ἁμαρτίαν. Zwar wenn Christus die Sünde der Welt trägt, so wird das schließlich den Erfolg haben, daß er sie auch wegträgt und wegnimmt; aber für dies Wegnehmen der Sünde giebt es (vergl. Ebr. 10, 4. 11, Col. 2, 14) vollere Ausdrücke, während das einfache αἰρεῖν τὴν ἁμαρτίαν zunächst nur sagt: Christus hat in seinem Opfer die Last, welche die Welt durch ihre Sünde sich geschaffen hatte, auf sich geladen und getragen.

Und dies Tragen ist nicht etwa ein äußerliches gewesen, wie wenn Jemand eine Last auf sich nimmt und trägt sie fort. Nach Col. 2, 14 hat Gott Israels (und unseren) Schuldbrief so aus der Welt geschafft, daß er „denselben an das Kreuz genagelt“. Da nun aber nicht der Schuldbrief, sondern Christus gekreuzigt ist, so muß der Schuldbrief in Christo gekreuzigt sein. In der Stelle Ebr. 9, 28 heißt προσερχθεὶς „auf den Altar (nemlich an das Kreuz) gebracht“; und das ἀνεφερθεῖν heißt nicht „tragen“ oder „wegtragen“, sondern (vergl. 1 Petr. 2, 5, Jacob. 2, 21, Ebr. 7, 27) ebenfalls „auf den Altar bringen“; es ist das קָרַב, derjenige Act in der alttestamentlichen Opferhandlung gemeint, in welchem das Blut des Opferrhiers auf den Altar gegossen und dadurch Gotte nahe gebracht ward. Demnach sagt die Stelle: Christus wird, nachdem er Ein Mal auf den Altar (des Kreuzes) gebracht ist, um Vieler Sünden auf den (nemlichen) Altar zu bringen, zum anderen Mal ohne Sünde erscheinen. Dann aber muß zwischen unserer Sünde und ihm ein solches Verhältniß bestanden haben, daß sie auf ihm lag, daß er sie in sich auf den Altar vor Gott trug. Dasselbe sagt die in dieser Stelle zwischen der ersten und der zweiten Erscheinung des

Herrn angestellte Vergleichung: bei seiner Wiederkunft wird er „außer Verbindung“ (χωρίς) mit der Sünde sein, während er bei seiner ersten Erscheinung in Verbindung mit derselben war. Auch Ephes. 2, 13 nimmt Bezug auf das Nahebringen des Opferblutes und sagt, daß Juden und Heiden in Jesu Gotte nahe gebrachtem Opferblut selber Gotte nahe gebracht und dadurch auch unter sich geeinigt seien. Nicht minder wird 1. Petr. 2, 24 zwischen dem geopfert werdenden Leibe des Herrn und unseren Sünden eine solche Verbindung gesetzt, daß sie in seinem Leibe, als derselbe starb, uns abgestorben seien. Und in demselben Sinne heißt es Röm. 6, 6, daß unser alter Mensch mit Christo gekreuzigt, und Röm. 7, 4, daß durch den Leib Christi wir getödtet seien. Nach allen diesen Stellen ist das Tragen der Sünde nicht ein äußerliches gewesen, sondern er hat sie „in sich“, „in seinem Blut“, „in seinem Leibe“ getragen; es hat zwischen unserer Sünde, Schuld und sündlichen Persönlichkeit einer Seits und zwischen seinem geopfertem Leibe, seinem vergossenen Blut, seiner in den Tod gegebenen Persönlichkeit anderer Seits ein solches Verhältniß bestanden, daß unsere Sünde, auf ihm liegend, vor Gott getragen, daß unsere Schuld in ihm ans Kreuz genagelt, in seinem Tod getödtet, daß unsere sündliche Persönlichkeit in seinem Blut Gotte nahe gebracht ist. Mithin hat er die Last der Sünde der Welt so auf sich geladen und getragen, daß er in sie eingetreten ist.

Auf der anderen Seite ist er aber auch nicht in Folge der Mitschuld und im Wege der Mitversündigung in unsere Sünde und Schuld eingetreten. Nicht so trägt er die Sünde der Welt, wie die Söhne, denen die Zähne stumpf werden von den Herlingen, die ihre Väter gegessen, die Sünde ihrer Väter tragen. Vielmehr ist er, auch da er als Lamm Gottes starb, „untadelig und unbefleckt“ (1. Petr. 1, 19) geblieben, wie er es immer gewesen war. Und wenn er die Last der Sünde trug, so that er es freiwillig: freiwillig ließ er Joh. 10, 15 sein Leben für seine Schafe; und selbst hat er sich Ephes. 5, 2 für uns hingegeben zum Opfer und Schlacht-

opfer. War aber sein Leiden und Sterben in keiner Weise Folge einer durch eigne Sünde erwirkten Schuld, so ist er auch nicht sowohl in unsere Sünde und Schuld, als vielmehr in deren Folge und Strafe, in unser Uebel, Elend und Tod eingetreten; und wir werden sagen müssen: er hat die Last der Sünde der Welt in der Weise auf sich geladen und getragen, daß er, obgleich er mit dieser Sünde und Schuld persönlich unverworren war und blieb, dennoch freiwillig in die Strafe, in das Gericht, in das Elend, in die Verdammniß, in den Tod eingetreten ist, welche die Welt durch ihre Sünde sich erworben hatte.

Und dies sein Eintreten in unsere Strafe und Strafübel hat die Folge gehabt, daß nun wir derselben ledig sind, und sie nicht mehr zu tragen brauchen. Wir waren durch unsere Sünde verwundet, vom Gesetz mit dem Fluch der Schuld belegt, dem Tode verfallen, und nicht er; aber durch seine Wunde sind 1 Petri 2, 24 wir heil geworden, dadurch daß er, der Schuldlose, für uns Schuldigen ein Fluch ward, sind wir Gal. 3, 13 des Fluchs der Schuld los geworden, durch seinen Tod sind wir unter den Tod Gefnechtete Ebr. 3, 14 frei geworden. Da hat er also Leiden und Tod nicht bloß um unseretwillen, nicht bloß uns zu Gute, sondern geradezu an unserer Stelle, anstatt unserer getragen. Wenn ich einer Last zu tragen erlediget werde dadurch, daß ein Anderer diese meine Last, die ihm an sich fremd ist, dennoch als eine ihm eigne mir ab und auf sich nimmt, so trägt ein Solcher meine Last nicht bloß mir zu Gute, sondern an meiner Statt und Stelle. Es hat demnach Christus in seinem Opfer die Last der Sünden der Welt in der Weise getragen, daß er, obgleich er persönlich mit Sünde und Schuld unverworren war und blieb, dennoch freiwillig an unserer Statt in die durch jene Sünde und Schuld verwirkte Strafe und Strafübel eingetreten ist, dieselben an unsere Stelle getragen, sie auf sich und uns abgenommen hat.

Aber nicht bloß an unsere Stelle eingetreten ist er, sondern hat uns damit auch vor Gott vertreten. Allerdings war

es von der einen Seite her eine geschichtliche Nothwendigkeit, daß in dieser sündlichen Welt der Gerechte leiden mußte, wenn er einmal in sie eintrat. Aber dies erfaßt doch nur die äußerlichste Seite des Hergangs. In seinem Grunde angesehen, ist es vielmehr Gott selbst, der solch Leiden und Tragen seines Sohnes herbeigeführt hat. Gott selbst hat 2 Cor. 5, 15 seinen sündlosen Sohn für uns zur Sünde gemacht; nur den Willen Gottes hat Jesus Ebr. 10, 5 in seinem Opferleiden erfüllt. Warum aber Gott dies für uns eintretende Leiden seines Sohnes veranstaltet hat, sagt uns Röm. 3, 24—25: Gott hat uns trotz unserer Sünden gerecht erklären wollen; und dies konnte nicht anders geschehen, als geschenktweise, da wir nichts dazu zu leisten oder zu geben vermochten, und aus Gnaden, da wir einen Rechtsanspruch darauf an seine Gerechtigkeit in keiner Weise hatten. Aber so ganz unvermittelt konnte dies doch auch nicht geschehen. Denn auf der einen Seite bedurfte es einer Erweisung seiner Gerechtigkeit: Er hat Jahrtausende lang bis auf Christum die Sünden der Welt übersehen, er übersieht noch unsere Sünden, die wir thun, ehe wir gläubig werden, und wenn wir zum Glauben kommen, will er sogar alle bisher in Geduld übersehenen Sünden auch noch rein vergeben und vergessen; das geht denn doch nimmermehr so unvermittelt, daß er uns Ungerechte ohne Weiteres als Gerechte behandelte. Auf der anderen Seite bedurfte es einer Sicherstellung unserer sittlichen Natur: wir selbst würden aufhören, sittliche Wesen zu sein, wenn Gott uns ohne Weiteres Sünde und Schuld abnehmen, Gerechtigkeit beilegen, uns mechanisch aus Ungerechten in Gerechte umwandeln wollte. So hat denn Gott Christum in seinem Blut als ein durch den Glauben anzueignendes Sühnmittel vor sich hingestellt, und damit nach beiden Seiten hin Rath geschafft. Denn indem er seinen Sohn an unserer Statt in unser Strafleiden eintreten ließ, erwies er nicht allein Gnade, sofern er solch für uns Eintreten anordnete, sondern auch Gerechtigkeit, sofern er damit vor sich und uns und aller Creatur gezeigt hat, daß immer, und wenn nicht

durch Strafe der Gerechtigkeit an dem Schuldigen, so durch Erweisung der Gerechtigkeit an dem für den Schuldigen Eintretenden Sühne geschehen muß, ehe die Schuld und Strafe weggelegt werden kann. Und indem er die Bedingung stellte, daß aber solch Sühnmittel nur für Den gelten solle, der es im Glauben sich aneigne, erreichte er das Weitere, daß wir geschenkwaise und doch in einem Wege gerecht werden, bei welchem wir sittliche Wesen bleiben. Weil nun aber Gott selbst in seinem Gnadenrath geordnet hat, daß sein lieber Sohn mit seiner gerechten Persönlichkeit für unsere sündliche Persönlichkeit eintrete, unsere Schuld auf sich und uns abnehme, an unserer Statt die Strafe leide, so hat er denn solch Opfer auch angenommen und läßt es gelten. Er läßt es sich Eph. 5, 2 einen süßen Geruch des Wohlgefallens sein. Und eben darum weil es von Gott als richtige Sühne, als ausreichende Genugthuung 1 Joh. 2, 1. 2. Röm. 3, 25 angenommen wird, wirkt es nun auch Folgendes: Erstens hebt es Ephes. 2, 13—16 die Feindschaft zwischen Gott und uns auf. Denn Gott sieht nun nicht uns in unserer Unwürdigkeit, sondern seinen Sohn und in demselben uns an, und rechnet uns 2 Cor. 5, 19 unsere Sünde nicht zu. Zweitens sind wir dadurch von Gericht und Strafe, Teufel und Tod befreit. Denn allerdings kommen diese Dinge und Mächte im Wege der Selbstfolge über den Sünder. Aber doch nur, weil Gott es so geordnet hat. Gott muß daher immer selbst diesen Dingen und Mächten ihre Gewalt über uns Sünder wieder nehmen. Und das thut er Tit. 2, 13. Ebr. 9, 15. 1 Petr. 1, 18. Gal. 3, 13. Ebr. 2, 14, weil sein Sohn sich ihnen für uns untergeben, und dadurch uns mit ihm versöhnt hat. Christi Leiden und Sterben ist mithin Ephes. 1, 7. Ebr. 2, 15 auch unsere ἀπολύτρωσις; der Mensch hat nichts als ἀντάλλαγμα für sein Leben (Matth. 16, 26) zu geben; aber Christus, Er selbst, sein Blut, sein hingegebenes Leben ist 1 Petr. 1, 19. Matth. 20, 24. 1 Tim. 2, 6. Offenb. 5, 9 das λύτρον und ἀντὶ λύτρον, das Lösegeld und zwar das nicht von uns, sondern an unserer

Stelle von ihm für uns erlegte Lösegeld, durch welches er uns aus diesen Mächten Gotte erkauft hat. Drittens aber enthält die Aufhebung der Feindschaft zwischen Gott und uns auch das Positive, daß wir nun wieder Col. 1, 20. mit Gott im Frieden sind. An uns selber müßten wir Gott Gegenstände des Zornes sein, aber in seinem lieben Sohne, um seines Blutes willen, sind wir ihm angenehm, Gegenstände des Wohlgefallens. Und da demzufolge Gott auch wieder mit uns umgeht, seinen Geist wieder dem unsrigen Zeugniß geben läßt, so werden wir schließlich in Folge der geschehenen Sühne auch geheiligt, und das Opfer des Leibes Christi ist endlich Ebr. 10, 10 auch unsere Heiligung. Wenn aber Gott das Eintreten seines Sohnes für uns also gelten läßt, daß er es ansieht und darum von uns absieht, daß er uns in ihm ansieht und annimmt, und um desselben willen uns Gnade schenkt, dem Verderben entnimmt, seines Friedens genießen läßt, mit seinem Heil bekleidet, so tritt Christus nicht bloß für uns mit seinem Leiden ein, sondern er vertritt uns auch dadurch vor Gott 1 Joh. 2, 1.

Demnach ist die Stellung der Persönlichkeit Christi in seinem Opfer zu unserer sündlichen Persönlichkeit die: daß er, obgleich er persönlich mit Sünde und Schuld unverworren war und blieb, dennoch freiwillig an unserer Statt in die durch unsere Sünde und Schuld erwirkte Strafe und Strafßübel eingetreten ist, dieselben an unserer Stelle getragen, sie auf sich und von uns ab genommen hat, und so auf Grund dieses für uns eintretenden Leidens uns vor Gott vertritt; und indem nun Gott selbst diese Stellvertretung annimmt, und in ihm uns vergiebt und annimmt und heiligt, wirkt dies sein stellvertretendes Tragen unserer Sünden die Bedeckung unserer Sünden.

Gehen wir nun aber von dem Opfer Christi auf das alttestamentliche blutige Opfer zurück, so tritt uns zuerst überleitend die Stelle Jes. 53 entgegen, die ganz dasselbe von dem künftigen Christus aussagt, was nach dem Obigen das neue Testament von dem erschienenen sagt, und zwar

ebenfalls unter Zurückführung auf das alttestamentliche Opfer. Denn nicht weil das Lamm ein Exempel der Geduld ist, sondern weil der Christ B. 10 zum Schuldopfer gemacht werden soll, wird er einem Opferlamm verglichen. Und dies sein Opfer wird wie im neuen Testament beschrieben. Auch hier ist der Grundbegriff das יָצָא נִשָּׂא , das $\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\upsilon\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\nu$, und dies Tragen wird B. 5 dahin bestimmt, daß „unsere Strafe auf ihm“ (יָצָא) ist. Auch hier wird sein Verhältniß zu uns Sündern als das des für uns Eintretens, der Stellvertretung beschrieben: Er ist B. 11. der Gerechte, aber von wegen unserer Sünden und Schulden wird er getroffen und aus dem Lande der Lebendigen weggerissen; unsere Sünde, Schuld, Strafe, Krankheit, Schmerzen sind es, die er trägt; aber sein Strasleiden B. 5. bringt uns Heil; und damit daß er also sein Leben dem Tode ausgießt und zu den Sündern gezählt wird und die Sünden Vieler trägt, damit „tritt er thathaft für die Sünder ein“ ($\text{יָצָא בְּעַד הַחַיִּים}$). So kommt also hier sogar wörtlich der Begriff der Stellvertretung vor. Und dies sein Eintreten ist nicht etwa als ein Widerfahrniß aufzufassen; diese Auffassung wird B. 4 geradezu als eine irrthümliche bezeichnet. Vielmehr wird auch hier sein Eintreten als Selbsthingabe B. 11 und anderer Seits als Gottes Rath und Werk B. 6. begriffen. Und da nun dies Alles dem Christ beigegeben wird, weil er Opfer und Opferlamm sei, so werden wir nicht mit Unrecht schließen dürfen, daß das alte Testament das Opferthier in derselben Stellung zu dem opfernden Sünder denke, welche Jes. 53 dem Christ anweist. So finden wir es denn auch.

Wir treffen auch hier zuerst den Begriff des $\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\upsilon\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\nu$, יָצָא נִשָּׂא . Als Object des Tragens wird bald die Sünde, bald die Strafe, bald die Schuld, bald die Schuld der Sünde (Ps. 32, 5), bald Alles dies zusammen (2 Mos. 34, 7), auch wohl eine einzelne Sünde (4 Mos. 14, 33. Ephes. 23, 35) benannt. An Verbindungen kommen vor: „die Sünde, Schuld Jemandes tragen,“ „Jemandem seine Sünde tragen“ 1 Mos. 18, 24, 26, „für die Sünden Jemandes

tragen“ (nemlich das Elend, das darnach kommt) Ps. 25, 18. Und daher heißt denn auch der begnadigte Sünder ein חַי חַטָּאת, Einer, der bezüglich seiner Sünden getragen wird. Was nun den Begriff des חַי חַטָּאת betrifft, so heißt es niemals „die Sünde hinnehmen, sich gefallen lassen“; auch nicht einmal 1 Mos. 50, 17, denn auch hier wird dem Joseph zugemuthet, nicht bloß daß er von der Sünde seiner Brüder absehe, sondern auch daß er den ihm dadurch zugefügten Schaden als seine Last auf sich nehme, ja mit Wohlthun vergelte. Vielmehr entsteht dem die Sünde Tragenden immer irgend welche Folge, entweder Leiden oder Bemühung daraus, denn „die Sünde tragen“ heißt unter allen Umständen ihre Last, welche sie ist und schafft, überkommen. Im Weiteren aber modificirt sich der Begriff des „Sünde tragen“ je nach dem Verhältnisse, welches der Tragende zu der von ihm getragenen Sünde hat, denn darnach verfährt er verschieden mit ihrer Last. Und da kommen denn folgende Verbindungen vor: Erstens heißt es (z. B. 3 Mos. 22, 9. 5, 1) von dem Sünder selbst, daß er seine eigne Sünde trage; das will sagen, er bekommt ihre Last zu fühlen, ihre Strafe zu büßen. Zweitens heißt es z. B. 4 Mos. 14, 33. 34. Ezech. 18, 19. 20, daß ein Mensch des Andern Sünde, Schuld trage; da bezeichnet es jene in der Gesamtschuld des Geschlechts begründete Erscheinung, wonach die Sünde der Väter heimgesucht werden kann an ihren Kindern. Weiter heißt es von Gott, daß er die Sünden der Menschen, seines Volks trage, z. B. 2 Mos. 34, 7. In diesen Stellen steht das חַי חַטָּאת in der Regel mit Ausdrücken zusammen, die ein Vergeben der Sünde bezeichnen, z. B. Ps. 85, 3. Aber vorschnell wäre es, zu sagen, also heiße Sünde tragen Sünde vergeben. Vielmehr ist dann das Sünde tragen das Mittel zu dem Vergeben der Sünde, und behält völlig seine Bedeutung: Gott nimmt die Last der Sünde seines Volks auf sich, macht ihre Wegschaffung zu seiner Last und Aufgabe, und vermöge Dessen, was er so thut, vergiebt er sie dann. Noch weiter heißt es von den Priestern, daß sie die Sünde des Volks tragen, z. B. 2 Mos. 28, 38; da ist

ihr Handeln an Gottes Statt, ist das gemeint, daß sie die göttlichen Werke ausführen, durch welche Gott die Last der Sünden seines Volks auf sich nimmt und ihre Beseitigung beschafft. Und dies $\text{זָרַחַת אֶת־עֲוֹנוֹתֵינוּ}$ steht nun endlich auch von dem Opfer und Opferthier. Wir haben schon gesehen, daß Jes. 53, 10, 11 von dem Opferlamm Christus und seinem Opfer leiden das „Sünde tragen“ ausgesagt ist. Ferner fragt 3 Mos. 10, 17 Moses die Priester: „Warum habt ihr nicht das Sündopfer gegessen an heiliger Stätte? Denn es ist ein Allerheiligstes, und (Gott) hat es euch gegeben zu tragen die Sünde der Gemeinde, sie zu bedecken vor Gott.“ Wir werden hier nicht mit vielen Auslegern die Priester als die die Sünde der Gemeinde Tragenden zu nehmen haben, denn nicht was das Werk der Priester sei, soll hier gesagt werden, sondern was die Bestimmung des Sündopfers sei, weil sich darnach das Verfahren mit seinem Fleische regelte. Von dem Sündopfer also, von dem Bock ist gesagt, daß er die Schuld der Gemeinde trage; dies „Schuld tragen“ aber behält denselben Sinn wie immer, und die Stelle sagt: Im sühnenden Opfer hat das Thier die Bestimmung, die Last, welche die Sünde und Schuld dem Darbringenden ist und schafft, auf sich zu nehmen, und an seiner Statt zu tragen, damit ihm seine Sünde bedeckt werde. Das ergänzt uns die Stelle 3 Mos. 16, 22. Daß auch der zweite Bock in dem hier beschriebenen Ritus ein Opferthier ist, werden wir später sehen. Von diesem Bock aber heißt es: „auf ihn“ (עָלָיו) soll der Priester alle Schulden und Sünden der Gemeinde bekennen, soll dieselben „auf den Kopf“ (עַל־רֹאשׁוֹ) des Bockes geben, und der Bock soll dann „auf sich“ (עָלָיו) alle diese Schulden tragen in die Wüste. Also ist die Stellung des Opferthiers die, daß es die Last der Sünde des Opfernden überkommt, die Schuld desselben auf sich empfängt, für ihn, der seine eigne Sünde büßen sollte, eingestellt wird. Zu noch weiterer Bestätigung dient das Passahlamm. Daß dasselbe ein blutiges, sühnendes Opfer ist, wird sich uns unten ergeben. Mit dem Passahlamm aber verhält es sich nach 2 Mos. 12, 11—13 so:

Gott will Egyptenland heimsuchen durch Tödtung seiner Erstgeburt; diesem Gerichte hätte auch Israel, da es ja auch nicht rein war, unterliegen müssen; aber Gott um Israel zu schonen, gab jedem Hause ein Lamm zu opfern, und ließ sie mit seinem Blute ihre Thüren bestreichen, damit das Blut sie Gott bezeichnete; und wo Gott das Blut sah, da ging er mit seinem Gericht vorüber und verschonte. Gott gab also das Lamm zur Sühne, legte demselben die Sünde Israels und sein wohlverdientes Gericht auf, sah und nahm dessen Blut an für das der Erstgeburt, und ging dafür an dieser schonend vorüber. Auch hier tritt uns mithin die stellvertretende Bedeutung des Opfethiers entgegen, und daneben das Weitere, daß es das Blut, das hingeebene Leben des Opfethiers ist, weshalb Gott den Darbringenden verschont, seine Sünde bedeckt.

Allerdings könnte auch hier solche Stellvertretung des Opfethiers nicht gelten, wenn nicht Gott selbst sie geordnet hätte und annähme. Aber wir haben nun auch nicht allein schon drei Mal (3 Mos. 10, 17. 16, 22. 2 Mos. 12, 11) ein göttliches „Ich habe es euch gegeben“ getroffen, sondern es finden sich auch schon vor allen Thieropfern Worte und Thaten Gottes, welche die Frommen des alten Bundes darauf leiten mußten, daß Gott der Thiere Blut zur Sühne annehmen wolle. Was Gott 1 Mos. 3, 21 that, ordnet allerdings noch kein Thieropfer, aber es setzt immerhin eine Verbindung zwischen der Tödtung des Thiers und der Bedeckung der Sündenblöße und Sündenscham. Und wenn auch Abels Opfer kein sühnendes Opfer, sondern eine Minchah ist, so steht es doch 1 Mos. 8, 20 ff. schon ganz anders. Zwar wird hier das Verbot des Thierbluts noch nicht durch die Bestimmung desselben für das Sühnopfer motivirt, aber dieser Bestimmung wird doch durch jenes Verbot Bahn gemacht; und das Opfer, das 4, 2 noch קורבן hieß, heißt hier schon זֶבֶחַ, so wie der Altar מִזְבֵּחַ. So sind denn auch die blutigen Thieropfer dem Knaben Isaac (1 Mos. 22, 7) ein ganz gewohntes Ding, und hier 22, 13 giebt Gott ja auch schon geradezu ein Thier-

leben für ein Menschenleben. Hieran reiht sich dann das Passahlamm; und so folgt schließlich das bestimmte Gotteswort (3 Mos. 17, 11). Die letzten Worte dieser Stelle übersetzen wir mit Hofmann: „denn das Blut, als die Seele, sühnt“. Dies Gotteswort enthält aber Dreierlei. Erstens reservirt es das Blut des Thiers, dessen Fleisch es dem Menschen zu genießen verstattet, dem Altar: was dem Menschen zu so tief ernstem Genuß gegeben ist, soll er nicht wieder in alltäglichen Genuß verwenden. Zweitens sagt es uns, wiefern das Blut als Sühnmittel in Betracht komme. Das Blutleben hängt nämlich zumal im thierischen Leben so eng mit dem Seelenleben zusammen, daß die animalische Psyche lebt, so lange das Blut im Thier ist, aber mit dem Verschütten des Blutes auch gleichsam ausgegossen (Jes. 53, 11) wird. Kommt es nun im Thieropfer darauf an, nicht allein daß Seele und Leben des Thiers für des Sünders dem Leiden und Tode verfallene Seele und Leben leidend und sterbend eintrete, sondern auch daß dies rituell als Handlung vorgehe, so giebt die Verbindung zwischen dem Blute des Thiers und Leben und Seele desselben dazu die Möglichkeit her: es lassen sich der Tod des Opferthiers und die Annahme dieses stellvertretenden Todes Seitens Gottes in dem Vergießen seines Blutes und dem Herzubringen desselben zur Anschauung bringen. Darum stellt unser Gotteswort das Blut als das Sühnmittel hin, fügt aber verwahrend hinzu, daß es sich dazu indessen nur wegen seines Verhältnisses zur Seele eigne, daß das Blut nicht als das Blut, sondern als die Seele sühne, daß das eigentliche Sühnmittel die Seele, das Leben des Thiers sei. Drittens sagt es uns, wie mit dem Thier verfahren werden müsse, damit es sühne: so lange es lebt, sühnt es nicht, sondern erst in seinem Blute; sein in den Tod gegebenes Leben sühnt. Und auch diese Lebenshingabe würde nicht sünnen, wenn nicht Gott solche Stellvertretung annähme und gelten ließe; daher muß das vergossene Blut und in ihm das stellvertretend hingebene Leben des Thiers auch „auf den Altar“ kommen, d. h. vor Gott gebracht und von ihm angenommen werden.

Nach dem Allen entspricht also die Stellung der Persönlichkeit des Thiers zu der sündlichen Persönlichkeit des Opfernenden der Stellung Christi in seinem Opfer zu dem Sünder. Es ist auch hier das Verhältniß der Stellvertretung: Ein fehlerloses, reines Thier wird an des Sünders Statt in die durch des Letzteren Sünde und Schuld verwirkte Strafe und Strafübel eingestellt; es muß dieselben auf sich und von dem Sünder ab nehmen; und indem Gott diese Vertretung annimmt, und in dem vertretenden Opfer den Sünder an- und aufnimmt, wirkt dies stellvertretende Tragen die Bedeckung der Sünde. Freilich treten dabei auch die Unterschiede klar heraus, die zwischen dem Opfer Christi und dem Thieropfer stattfinden. Ebr. 9, 13 giebt uns diese Unterschiede an. Das Thier ist erstlich wohl fehlerlos, aber nicht „untadelich“, nicht sittlich fehlerlos, weil es überhaupt keine sittliche Persönlichkeit ist; es tritt mithin beim Thieropfer immerhin nicht ein Gerechter für die Ungerechten ein, sondern das schuld- und fehlerlose Thier bildet einstweilen den Gerechten nur vor. Ferner hat Christus einen „ewigen Geist“, das Thier aber nur ein hinschwindendes, vergängliches Leben; das letztere ist also seinem Werthe nach kein Äquivalent für das Menschenleben, sondern bildet wieder nur jenes vollkommene Leben vor, dessen Hingeben völlig genug thut. Endlich tritt das Thier nicht freiwillig ein, sondern wird eingestellt von Gott, der es auf den Altar giebt, und von dem Menschen, der es darbringt, und von dem mittlerischen Priester; es bildet auch nur von Einer Seite, der des Leidens her Denjenigen vor, der ver söhnungswilliger Gott, mittlerischer Hoherpriester und sich selbst hingebendes Opfer in Einer Person war. In allen diesen Beziehungen steht das Thieropfer unter Demjenigen, was die Opferidee verlangt. Und daraus folgt denn allerdings, daß das Thieropfer nicht absolut Ebr. 10, 4. 9, 9. 13. 26 genügt, daß es nur immer provisorisch ist und wiederholt (Ebr. 10, 1 ff.) werden muß, daß es seine Kraft nur aus dem Opfer Christi nach rückwärts empfängt; wie wir das schon oben S. 14. ff. ausgeführt haben. Aber stell-

vertretend bleibt die Stellung des Thiers nichtsdestoweniger, nur daß diese Stellvertretung noch nicht die genügende ist.

Wie aber das Opferrthier, indem es für den opfernden Sünder eintritt und denselben vertritt, die Sünde desselben vor Gott bedeckt, und ihn Gott angenehm macht, das wird nun nach seinen einzelnen Momenten in dem Ritus des sünnenden Opfers hervortreten müssen; und so wird es zur Ergänzung und Bestätigung des Gesagten dienen, wenn wir nun, anfangend mit dem Sündopfer, das Ritual des blutigen Opfers betrachten.

Ein Sündopfer, *חטאת*, soll bringen, wer sich versündigt hat, und zwar wer sich „in Verirrung“ und nicht „mit gegen Jehovah aufgehobener Hand“ versündigt hat. Dieser Unterschied, den das Gesetz 3 Mos. 4, 2. 4 Mos. 15, 22—31 macht zwischen Sünden, die *בשגגה*, und Sünden, die *בכזב רמה* geschehen, ist ein Unterschied zwischen *peccata remissibilia* und *p. mortalia*. Wer diese gethan hat, soll sterben, aus seinem Volk ausgerottet werden; aber wer jene gethan, kann und soll sich versöhnen durch ein Sündopfer. Aber dieser Unterschied ist nicht identisch mit dem Unterschiede von leichten oder schweren, oder von vorsächlichen oder unvorsächlichen, oder von unwissentlichen oder wissentlichen, oder gar von theokratischen oder eigentlich sittlichen Vergehungen. Vielmehr sind die mit erhobener Hand geschehenden Sünden solche, die in Empörung gegen Jehovah und sein Gesetz und ohne reuige Umkehr zum Gehorsam in offener Fehde gegen den Bund und das Volk des Bundes geschehen. In der neutestamentlichen Gemeinde thut man solche Unbußfertige hinaus; in der alttestamentlichen Gemeinde, da sie Volksgemeinde war, war dies nicht möglich; da mußte eine solche mit der göttlichen Ordnung der Gemeinde unheilbar zerfallene Seele „ausgerottet werden aus ihrem Volk“. Wer dagegen nur „verirrte“, kehrte wieder um; und für solche reuige Sünder war eine Versöhnung mit Jehovah und dadurch Wiederherstellung in die Gemeinschaft des Volkes Gottes möglich durch das Sündopfer. Aber nicht gerade einer bestimmten einzelnen

Vergehung bedurfte es, um ein Sündopfer zu motiviren. Wenn für die Priester und Leviten 3 Mos. 8, 14. 4 Mos. 8, 8 ehe sie geweiht wurden, wenn für den Nasir, die Wöchnerin, den Aussätzigen, die Verunreinigten, ehe sie gelöst oder gereinigt werden können, ein Sündopfer gebracht werden muß, so handelt es sich da nicht um einzelne Sünden, sondern um ihre Sündhaftigkeit überhaupt, welche sich zwar zweifellos auch in einzelnen Vergehungen bethätigt haben wird, aber auch wenn dies nicht nachweisbar der Fall wäre, erst beseitigt werden müßte, ehe vom Weihen u. s. w. die Rede sein könnte. Vollends aber bei den an den Festen zu bringenden Sündopfern handelt es sich in keiner Weise um bestimmte Vergehungen. Hier ist das opfernde, Sühne suchende Subject das ganze Volk, und das Object der zu suchenden Sühne sind nicht einzelne Sünden des Volkes, sondern der sündliche Gesamtzustand desselben, der sich allerdings auch in dem verflossenen Zeitraum durch einzelne Vergehungen Einzelner wie der Gesamtheit bethätigt haben wird, erheischt eine immer sich erneuernde Sühne, damit der Character des heiligen Volks wiederhergestellt werde. Ueber den Zweck des Sündopfers kann also kein Zweifel sein: es gewährt Sühne für alle Sünden, die von dem Thäter als Sünde erkannt und bereut werden, gleichviel ob sie leichte oder schwere, vorsätzliche oder unvorsätzliche gewesen, und für den ins Bewußtsein getretenen sündhaften Zustand überhaupt. Wie sich hiedurch das Sündopfer von den anderen Sühnopfern unterscheidet, wird sich später zeigen.

Der Ritus des Sündopfers ist (3 Mos. 4, 1 — 5, 13) folgender: das Opferthier mußte bei den Festopfern, wo das ganze Volk das opfernde war, ein Ziegenbock und zwar ein זֶבֶחַ sein. Eben so bei der Einweihung der Priester, und wenn ein Stammfürst ein Sündopfer für sich brachte. Der Hohenpriester hatte einen jungen Stier für sich zu bringen, eben so eine ganze Gemeinde; der gemeine Israelit aber eine weibliche Ziege oder Schaf, und der Arme ausnahmsweise zwei Tauben. Das Thier mußte ganz fehlerlos sein. Es

mußte, und zwar von dem Opfernden selbst, zu der Thür der Hütte des Stifts gebracht werden; dies war der Act des הִקְרִיב. Dann mußte der Opfernde selbst in Person dem Thier die Hand auslegen; für eine ganze Gemeinde thaten es 3 Mos. 4, 15 die Gemeindeältesten, für das ganze Volk 3 Mos. 16, 21 der Hohenpriester. Daß dabei, wie die Rabbinen wollen, eine Formel gesprochen sei, ist unwahrscheinlich; es kommen im mosaischen Cultus z. B. 4 Mos. 6, 23 ff. 5 Mos. 26, 3 ff. Formeln vor, aber selten. Nach geschehener Handauslegung ward das Thier an der Seite des Brandopferaltars geschlachtet, und zwar von dem Opfernden selbst; bei den auf das Volk bezüglichen Opfern thaten es (2. Chron. 29, 24. 34) die Priester und Leviten, natürlich im Namen des Volks. Im Moment des Schlachtens fing der fungirende Priester das Blut in einem Gefäße auf. Dies Blut wurde dann von dem Priester gesprengt, am großen Versöhntage 3 Mos. 16, 14. 15. 19 erst sieben Mal an die Rapporeth und dann sieben Mal an die Hörner des Rauchaltars, beim Sündopfer des Hohenpriesters oder der Gemeinde 3 Mos. 4, 6. 7. 17. 18 erst sieben Mal gegen den Vorhang vor der Rapporeth und dann an die Hörner des Rauchaltars, beim Sündopfer eines Stammfürsten oder eines gemeinen Israeliten 3 Mos. 4, 25. 30. 31 an die Hörner des Brandopferaltars. Das von dem Sprengen übrig bleibende Blut goß der Priester in allen Fällen an den Boden des Brandopferaltars. Nach der Blutsprengung ward das Thier abgezogen und zerlegt. Alles die Eingeweide einhüllende, und alles an den Eingeweiden selbst befindliche Fett, die Nieren mit dem Fett der Lenden, und der Leberlappen ward „gehoben“ (הִקְרִיב), und dann auf dem Brandopferaltar verbrannt „dem Jehovah zum Geruch des Wohlgefalsens“, לְרִיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה, vergl. 3 Mos. 4, 8—10. 19. 20. 26. 31. 35. Das weitere Verfahren mit den nach der Verbrennung übrig bleibenden Theilen des Thiers gestaltet sich dann verschieden. Bei den Opfern, deren Blut laut Obigem in das Heilige oder Allerheiligste gebracht, und an den Rauchaltar oder die Rapporeth gesprengt wurde, d. h. bei den

Sündopfern für das ganze Volk, die ganze Gemeinde, oder die das heilige Volk darstellenden Priester, wurde alles nach dem Verbrennen noch von dem Thier Uebriggebliebene nebst seinem Fell, Mist u. s. w. außerhalb des Lagers an einem reinen Ort da, wohin man die Opferasche brachte, verbrannt (3 Mos. 4, 11. 12. 21. 6, 30. 16, 27). Dagegen bei Sündopfern für einen Einzelnen aus dem Volke, vom Stammfürsten bis zum gemeinen Israeliten herab, bei welchen das Blut auch nicht bis in das Heilige kam, sollte der Priester das von dem Thier gebliebene Fleisch essen an heiligem Orte, im Vorhofe. An diesem Essen durften nur Priester, nur männliche Glieder des Hauses Aaron Theil nehmen. Was von dem Fleisch nicht gegessen ward, wurde nach allgemeiner Regel außer dem Lager verbrannt 3 Mos. 6, 24—29.

Diese Handlung zerfällt in zwei Hälften, die sich in dem Momente scheiden, wo der Opfernde schlachtend das Blut vergießt und der Priester es auffängt; die erste, in welcher der Darbringende die handelnde Person ist, umfaßt die Auswahl, das Herzuführen des Thiers, die Handauslegung und das Schlachten des Thiers; die zweite, in welcher der Priester die handelnde Person ist, umfaßt das Auffangen, das Sprengen des Bluts, das theilweise Verbrennen, und das theilweise Essen des Fleisches.

Die Auswahl des Thiers bestimmt sich sichtlich nach der Stellung, welche das versündigte opfernde Subject in der Theokratie einnimmt. Beim Hohenpriester und bei der ganzen Gemeinde muß es ein junger Stier sein, beim Stammfürsten nur ein haariger Ziegenbock, beim gemeinen Israeliten nur ein weiblich Thier, beim Armen gar zwei Tauben, ausnahmsweise gar Mehl. Wie dies mit dem Eintreten der Thierpersönlichkeit für die versündigte Persönlichkeit zusammenhängt, bedarf keiner Ausführung. — Das Herzuführen, *הֵבִיָּא*, ist nicht zu verwechseln mit dem *הִקְרִיב*. Letzteres ist das nur dem Priester zustehende „auf den Altar bringen“, d. h. Jehovah nahe bringen. Der Opfernde aber soll das Thier nur vor und neben den Altar, „zur Thür der Hütte des Zeug-

nisses“, „zum Priester“, „vor das Angesicht Jehovahs“ 3 Mos. 4, 4. 14. 17, 4. 5. 9 bringen. Indessen hat auch dieses אֲכִילָה Bedeutung. Zum Bringen eines Sühnopfers konnte ein Israelit nur kommen, wenn er erstens seine Sünde bereute, und wenn er zweitens dem Gottesworte traute, daß ihm das Blut des Thiers zur Sühne auf den Altar gab; rechtschaffene Buße, aus Reue und Glauben bestehend, wie sich's gebührt, war die an den Opfernden zu machende subjective Forderung. Und dies Moment, vermöge dessen das Opfer Ebr. 10, 3 zur ἀνάμνησις der Sünde diente, prägte sich in dem Herzubringen aus: im Glauben an jenes Gotteswort brachte der Sünder in seiner Reue das Thier an die Stätte, da Gott zu diesem Zwecke der Sühne mit seinem Volk zu handeln versprochen hatte. Daher denn auch das Verbot 3 Mos. 17, nirgend wohin sonst Opferthiere zu bringen.

Die Bedeutung der Handauslegung hat man verschieden gefaßt, je nachdem man über das Sühnopfer verschieden dachte. Bähr*), der in diesem den Heiligungsproceß sieht, läßt die Handauslegung „das Hingeben des Eigens an Jehovah in den Tod, also das Weißen zum Tode für Jehovah“ bedeuten. Kurz**) hat diese Auffassung schlagend widerlegt, und dagegen mit Recht die ältere geltend gemacht: daß damit der Opfernde dem Thiere, welches seine Sünde und Schuld tragen soll, diese auflegt. Nach Hofmann***) dagegen, dem das Sühnopfer eine Zahlung ist, die der Sünder Gott mit seinem Thier leistet, zeigt die Handauslegung an, daß der Opfernde von der ihm von Gott über das Thier durch 3 Mos. 17, 11 verliehenen Machtvollkommenheit Gebrauch zu machen gedenkt, und also dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leisten will. Letztere Ansicht ist schon dadurch gerichtet, daß sie die Handauslegung (wie freilich auch das ganze Opfer) zu etwas völlig Müßigem macht: daß der

*) N. a. D. II., 338 ff.

**) N. a. D. S. 64 ff.

***) N. a. D. II., 155.

Sünder dem Thiere den Tod zuzuwenden gedenkt, braucht er nicht erst durch Zeichen auszudrücken, da er ihm denselben sofort mit der That zuwendet. Ueberdem hat Hofmann die Kurzsche Ansicht nur dadurch beseitigt, daß er einige von Kurz gebrauchte unangemessene Ausdrücke arripirt hat. Man kann allerdings nicht sagen, daß die Handauslegung an sich eine Zuwendung des Eignen an einen Anderen, oder eine Eintauschung des Fremden, oder eine Imputirung der Sünde wäre. Vielmehr bedeutet die Handauslegung, wo immer sie in der Schrift vorkommt, daß der Auflegende dem Anderen irgendwie Etwas beilegt. Es braucht dies freilich nicht des Auflegenden persönliches Eigenthum zu sein; er braucht nur Macht zu haben, es mitzuthellen. Aber ein Zeichen dafür, daß der Handauslegende dem Anderen Etwas „zudenke“, ist die Handauslegung auch wieder nicht, sondern allenthalben, wo sie in der Schrift vorkommt, geschieht durch sie reale Mittheilung*). Was dann weiter dadurch aufgelegt, mitgetheilt wird, bestimmt sich natürlich nicht durch die Handauslegung an sich, sondern je nach dem Falle, in welchem sie zur Anwendung kommt. So wenn sie zwischen dem Heiland und dem Heilung suchenden Kranken vorgeht, so theilt sie Leben und Gesundheit mit. Wenn sie aber zwischen dem verführten Opfernden, der seiner Sünde los werden will, und dem Thier vorgeht, welches seine Sünde und Schuld zu tragen bestimmt ist, so hat sie da eben so natürlich die Bedeutung, daß der Opfernde dem Thier seine Sünde und Schuld zu tragen auflegt, wie es denn auch 3 Mos. 16, 21 ausdrücklich so gesagt ist. Und damit drückt sie denn auch in diesem Falle (wie unter anderer Vermittelung auch in dem Falle 4 Mos. 4, 9) eine Substitution aus. Nur darf man allerdings nicht von einer „Vertauschung der Rollen“ reden. Durch die satisfactio vicaria werde nicht ich Christus und Christus ich; eben so wenig wird im alttestamentlichen Opfer der Sünder das Thier und das Thier der Sünder. Viel-

*) Liturgische Abhandlungen I., 419 ff.

mehr erfordert der Begriff der Stellvertretung geradezu, daß beide, das Opfer wie der Sünder, ihre Persönlichkeit behalten, und daß das Opfer mit seiner ihm verbleibenden Persönlichkeit für den Sünder, der auch eine Persönlichkeit und er selber bleibt, eintrete. Eben so wenig wird das Leben des Opfers durch die Auflegung der Sünde selbst unrein und sündig. Vielmehr fordert der Begriff der Stellvertretung geradezu, daß das Opfer rein und schuldlos bleibe, daß es die fremde Sünde als die eigne trage und doch rein bleibe; denn nur dadurch vermag es den Opfernden zu vertreten. Auch der Ausdruck, daß dem Opfer durch die Handauflegung die Sünde des Opfernden imputirt werde, ist schief; denn der Opfernde kann, von Gott dazu ermächtigt, allerdings seine Sünde und Schuld dem Thier auslegen, aber ihm nun die Sünde zu imputiren, d. h. die Schuld an ihm wahrzunehmen, ist Gottes Sache. Dagegen wird man allerdings sagen können, daß der Opfernde dem Opfer nicht allein seine Sünde, sondern seine ganze sündliche Persönlichkeit zu tragen auflege, wenn man nur nicht eine „Vertauschung der Rollen“ daraus macht; da ja die Sünde nicht in actuellen Einzelheiten besteht, sondern der Persönlichkeit anhaftet.

Mit der Handauflegung liegt die Sünde und Schuld des Opfernden auf dem Thier; so muß es nun sterben, denn der Tod ist der Sünde Sold. Dies die Bedeutung des Schlachtens: die Strafe fällt auf das Haupt des für den Schuldigen eingestellten Opfers. Bei Bähr, dem das Opfer nur den Heiligungsproceß abbildet, der daher eine Stellvertretung und Sühne nicht kennt, fällt alles Gewicht auf das Bringen des Bluts zum Altar als dem Symbol der heiligenden Selbsthingabe an Gott, und die Tödtung sinkt zum bloßen Mittel der Blutgewinnung herab. Bei Hofmann dagegen, der in dem Opfer eine Zahlung sieht, und dem diese Zahlung eben durch die dem Opfernden sein Thier raubende Tödtung geschieht, fällt wieder so alles Gewicht auf die Tödtung, daß alles Andere bedeutungslos wird. Nach unserer Ansicht stellt sich die Tödtung richtig als einzelnes Moment in dem ganzen Ver-

söhnungsproceß, als das des stellvertretenden Strafleidens hin. Bähr hat freilich gemeint, dann hätte Gott durch den Priester das Thier tödten, die Strafe vollstrecken müssen; und Kurz hat darauf nur geantwortet, daß allerdings so hätte geschehen können, aber Gott habe es einmal anders bestimmt. Aber näher besehen stellt es sich doch so, daß Niemand anders als der Sünder selbst sein Opfer tödten konnte. Das das Opfer Tödtende ist eigentlich die Sünde des Sünders, die es trägt; es fragt sich nur um das Werkzeug der Vollstreckung. Dies Werkzeug kann nun am wenigsten Gott sein; denn Gott hat wohl geordnet, daß Sünde zum Tode bringt, aber er selbst bringt Niemanden um, sondern läßt die Sünde in ihrer Entwicklung den Tod hervortreiben. Wie aber Gott den Sünder nicht selbst tödtet, sondern sterben läßt, so kann er auch das eintretende Opfer nicht selbst oder durch seinen Priester tödten, sondern es nur sterben lassen. Noch weniger kann das Opfer selbst sich den Tod geben. Allerdings fordert die Idee des Opfers die Freiwilligkeit, aber nur die Freiwilligkeit der leidentlichen Selbsthingabe: das Opfer unterwirft sich dem, daß die Folgen der Sünde es zum Tode treffen. Aber es legt nicht Hand an sich selbst; Opfer ist nicht Selbstmord. So bleibt in der That Niemand zur Vollstreckung übrig, als der opfernde Sünder selbst: er als der Urheber des Todes muß ihn auch vollstrecken; wie er in seiner Sünde sich selbst den Tod erworben und bereitet hat, so muß er auch dem für ihn eintretenden Opfer den Tod geben; darin eben daß er das unschuldige Leben tödtet, erscheint seine Sünde in ihrer Vollendung; aber darum ist es auch der höchste Moment seiner schon im Herzuführen des Thiers beginnenden Buße, daß er sich so mit der That sagen muß, er tödte durch seine Sünde das Unschuldige, und seine Erlösung koste ein schuldloses Leben. Ganz so finden wir es auch bei dem Opfer Christi. Gott hat wohl seinen Sohn dahingegeben, aber nicht getödtet. Auch hat Christus nicht sich selbst getödtet; seine hochpriesterliche Thätigkeit beginnt erst damit, daß er sein durch der Sünder Hände vergossenes Blut in das Allerheiligste des

Himmels trägt vor Gott. Vielmehr hat Jesum, der das Opfer für der Welt Sünde war, auch die Welt getödtet.

Mit dem Schlachten hört die Thätigkeit des Opfernden auf, der, wenigstens beim Sündopfer, von da an in die Stellung der Receptivität tritt. Man muß aber wohl beachten, daß der Opfernde auch bis dahin nicht auf eigne Rechnung handelt. Vielmehr nur auf Gottes Wort wählt und bringt er ein Thier für seine Sünde; nur durch Gottes Wort erwirkt die Handauslegung, daß des Sünders Schuld auf das Opfer fällt; nur Gottes Wort giebt dem Sünder Macht, ein Thier mit dem Effect in den Tod zu geben, daß er selbst dadurch des Todes quitt wird. Dies ist die sacramentale Seite, auf welche das sacrificielle Thun des Opfernden sich gründet.

Der Sünder vergießt das Blut des Opfers, aber sofort fängt der Priester es auf, nimmt als der bestellte Mittler in Gottes Namen aus des Sünders Hand das Blut des Thiers und in demselben das sich hingebende Leben des Opfers für das Leben des Sünders an. Verbliebe es bei dem Tödten des Thiers, so wäre nicht ersichtlich, wie der Tod des Thiers sühnen, dem Sünder das Leben zuwenden sollte; solche Wirkung kann das Opfer nur dadurch haben, daß es von Gott angenommen wird. Diese Annahme fängt mit dem Auffangen des Bluts durch den Priester an, hat nun aber mehrere einzelne Momente, deren erstes sich in der Blutsprenkung darlegt.

Die Blutsprenkung kann nur durch die Priester geschehen, denn beim Sühnopfer culminirt in ihr das הִקְרִיב, und ist das Blut vorzugsweise das קָרְבַּן, die Priester aber sind die קָרְבָּיִם. Nur muß man immer im Sinne behalten, daß die Priester vermöge ihrer mittlerischen Stellung bald für den Opfernden gegen Gott, bald an Gottes Statt an dem Opfernenden handeln. So denn auch hier: während der Priester das Blut im Namen des das Opfer annehmenden Gottes aufhängt, trägt er es im Namen des Opfernden zum Altar. Im Blut wird nicht, wie Bähr nach seinen Voraussetzungen meint, symbolisch das Leben des Opfernden, sondern wirklich das für den Opfernden eingestellte, im Tode verblutete Leben des

Opfers zum Altar gebracht. Nicht unser Leben, sondern sein eigenes im blutigen Tod dahingegebenes Leben hat Christus in das Allerheiligste des Himmels getragen. Auf den Altar und an die Hörner desselben bringen aber kann nach unserer Ansicht vom Altar (oben S. 23 ff.) nur heißen zu Gott bringen. Was aber die Verschiedenheiten bei der Blutsprengung betrifft, daß das Blut bald nur an den Brandopferaltar, bald in das Heilige, bald gar ins Allerheiligste kommt, so waltet bei denselben ein anderes Princip ob, als bei den Verschiedenheiten in der Auswahl des Thiers. Bei der letzteren kommt es auf die Persönlichkeit des Opfernden an: je höher die theokratische Stellung dieses, desto größere Dignität muß das Thier haben. Anders bei der Blutsprengung: da kommt das Thier unter allen Umständen nur bis an den Brandopferaltar, wenn der Opfernde ein Einzelner aus dem Volke ist, und wenn er auch ein Stammesfürst ist. Ist aber der Opfernde das ganze Volk, dem als solchem die Idee der Heiligkeit zukommt, oder ist es der Hohepriester, in welchem diese Heiligkeit sich darstellt, so haben diese ihren Platz in dem Heiligen, und das Blut ihrer Sühne kommt nicht bloß an den Altar des Heiligen, sondern auch gegen oder an die Kapporeth. Wir sehen demnach in der Blutsprengung einfach das, daß das stellvertretend in den Tod gegebene Leben des Opfers zu Gott gebracht und von diesem in dieser Eigenschaft angenommen wird nach seinem Wort. Und darin liegt denn unmittelbar, daß Gott in dem Blut des stellvertretenden Opfers auch Den annimmt, für den es eintrat, daß also Gott hiemit dem Opfernden Sühnung seiner Seele, Bedeckung seiner Schuld, Vergebung seiner Sünde gewährt. Eben darum wird auch die Blutsprengung immer vorzugsweise als der Moment hingestellt, in welchem sich die Sühne im engsten Sinne vollzieht. Daneben müssen wir es aber für irrig halten, wenn Kurz und Andere in der Blutsprengung auch die subjective Aneignung der Sühne Seitens des Opfernden dargestellt finden wollen. Kurz wird durch diese unrichtige Voraussetzung unter Anderem auch zu der unhaltbaren Vor-

stellung getrieben, daß der Altar das Volk Gottes bedeute, und daß durch die Besprengung des Altars symbolisch das Volk sühnend mit Blut besprengt werde. Damit wird aber Alles verschoben. Vielmehr kommt die subjective Aneignung gar nicht zur Darstellung, bleibt dem Opfernden überlassen: er sieht sein Opfer zu Gott bringen, und hat sich dabei selbst zu sagen, daß er darin angenommen wird. Damit erübrigt denn auch die vielbesprochene Frage: warum nicht mit dem sühnenden Blute statt des Altars lieber die opfernden Sünder besprengt werden? Nicht durch die Benetzung mit dem Blut geschieht die Sühne, sondern dadurch, daß in dem Blut das Leben des Opfers zu Gott gebracht und von demselben angenommen wird; also wäre es verkehrt, das Blut wieder zurück auf den Menschen zu bringen; zu Gott, auf den Altar muß es kommen, um zu sünnen. Wenn das zu weihende Volk, die zu weihenden Priester mit Opferblut besprengt werden, so sollen sie dadurch nicht gesühnt werden, was schon geschehen ist, sondern sie sollen dadurch selbst nach ihren Personen als Altäre, als Heiligthümer, als eine Stätte hingestellt werden, da Gott wohnt und mit den Menschen handelt.

Aber die Annahme des stellvertretenden Opfers und in ihm des Opfernden ist durch die Blutsprenkung nur von ihrer negativen Seite her vollzogen: Sühne ist damit geschehen, Bedeckung der Schuld ist damit erlangt. Aber es fehlt noch, daß Gott auch positiv den Sünder nach vollbrachter Sühne in dem Opfer sich wieder einen Gegenstand seines Wohlgefallens sein lasse, und daß er noch weiter den versöhnten Sünder in dem Opfer wieder in seine und des heiligen Volkes Gemeinschaft aufnehme. Dies enthalten die beiden noch übrigen Acte des Verbrennens und des Essens des Opferfleisches. Ehe wir aber hievon reden, müssen wir erst einige Einzelheiten feststellen, nemlich was es um das Altarfeuer, um das Fleisch des Opferthiers, und um das Heben und Weben ist.

Von dem Altarfeuer haben wir schon oben, S. 24, gesehen, daß es das Feuer Jehovahs, des Geistes Gottes ist.

Von dem Feuer des Geistes Gottes aber wissen wir, ohne daß es der Anführung einzelner Schriftstellen bedürfte, daß es das Böse im Zorn verzehrt, das Gemischte läutert, das Reine heiligend durchdringt, durchglüht, in die göttliche Liebesgemeinschaft aufnimmt, dem göttlichen Wesen einigt.

Das Fleisch des Thiers ist die zweite Hälfte des Lebens des Thiers, während das Blut mit der Seele die erste Hälfte desselben ist. Nun hat Gott 1 Mos. 9, 4. 3 Mos. 3, 17. 5 Mos. 12, 16 und 3 Mos. 17, 11 das Fleisch des Thiers zum Essen und Genuß hingegeben, aber das Blut mit der Seele zum Sühnwerk für den Altar reservirt. Also ist das Fleisch des Thiers die zum Genuß bestimmte Lebenshälfte desselben, während das Blut mit der Seele die zum Sühnwerk bestimmte ist; und wie wir hieraus bisher, wo von dem Verfahren mit dem Blute die Rede war, mit Recht schlossen und fanden, daß es sich da um die Versöhnung durch das Opfer handle, so werden wir, wenn sich's nun weiter von dem Verfahren mit dem Fleische des Opferthiers handelt von vorn herein anzunehmen haben, daß es da irgendwie den Genuß des Opfers gelten wird.

Das Heben wird gewöhnlich, nicht von der Schrift, aber von den Archäologen, mit dem Weben zusammen genannt, und auch wir bemerken sofort über Beides das Nöthige. Der Ritus des Hebens, הִנִּיחַ, bestand darin, daß der Priester die Opfergabe auf die Hände nahm, und in die Höhe hob. Es war eine Elevation, und bedeutete, wie der Gestus und die Beispiele des Gebrauchs genugsam beweisen, daß das Gehobene zu Gott soll. Das Gehobene heißt dann הִנָּח. Das Heben kommt erstens selbstständig so vor, daß der zu Gott zu bringende Gegenstand nur gehoben wird. So nach 3 Mos. 7, 33 bei den Schelamim die Hebeschulter. Dann kommt das Heben aber auch, wie eben beim Fett des Sündopfers, so vor, daß der zu Gott zu bringende Gegenstand erst gehoben, und dann verbrannt wird. In diesen Fällen verstärkt die Ceremonie die Bedeutung des Verbrennens. — Das Weben, הִנִּיחַ, bestand darin, daß der Priester die Opfergabe auf die Hände des

Opfernden legte, und sie dann zwischen dem Opfernden und sich hin und her bewegte. So ergibt es sich aus 2 Mos. 29, 24. 3 Mos. 8, 27 und den Traditionen der Rabbinen. Man wird es sich so zu denken haben, daß der Priester, mit seiner Hand unter die Hände des Opfernden fassend, die auf letzteren liegende Opfergabe erst an sich zog und dann wieder gegen den Opfernden zurückschob. So paßt es zur Bedeutung der Ceremonie, die nach dem rituellen Zusammenhange, in welchem der Gestus zur Anwendung kommt, nur die sein kann: daß der Priester die Opfergabe erst im Namen Gottes für Gott von dem Opfernden entgegen nimmt, und dann sie von Gottes wegen dem Opfernden als Gottes Geschenk zum Genuß zurückgibt. Die Opfergabe geht zwischen dem Opfernden und Gott hin und her, um schließlich von Diesem Jenem zum Genuße überwiesen zu werden. Ganz klar tritt dies bei der Weihe der Leviten 4 Mos. 8, 5 ff. heraus. Da werden die Leviten von dem Volke Gotte geschenkt, und von Gott dem Volke zurückgegeben zum Dienst am Heiligthum, und dies wird durch die Ceremonie des Webens ausgedrückt. Erst, nachdem das Volk den Leviten als einem Opfer die Hände aufgelegt hat, nimmt Aaron dieselben mit der Ceremonie des Webens B. 11. für Gott, denn sie sind B. 16. Israels Geschenk an Gott; dann aber tritt B. 13. Moses in seiner gesetzgeberischen Stellung dazwischen, und giebt von Gottes wegen die Leviten dem Aaron und seinen Söhnen als dem Amt der Kinder Israel mit der Ceremonie des Webens zurück, denn sie sind B. 19. Aaron und seinen Söhnen von Gott zum Geschenk gegeben, um dem Amt des Volks zu dienen. Daß hier die Ceremonie des Webens wiederholt wird, hat seinen Grund darin, daß die Darbringenden und Die, welche die Opfergabe von Gott zum Genuße zurückhalten, in diesem Falle zwar dem Wesen nach dieselben sind, aber sich in verschiedenen Personen darstellen. Man könnte sich aber auch denken, daß die volle Ceremonie des Webens auch hier nur ein Mal, daß B. 11. nur die an sich nehmende, B. 13. nur die zurückgebende Bewegung gemacht wäre. — Beide Ceremonien wer-

den niemals mit einem und demselben Gegenstande vorgenommen: was gehoben wird, wird nicht gewoben, und umgekehrt. Wohl aber kommt es vor, daß in verschiedenen Zwischenräumen derselbe Gegenstand erst gehoben, dann gewoben wird, aber dann auch so, daß beide Ceremonien ihre Bedeutung behalten. Als z. B. 2 Mos. 25, 2. 3. 36, 6 Gaben von dem Volk zum Bau des Heiligthums eingefordert und gegeben wurden, wurden sie gehoben, denn Jehovahs Besizthum sollten sie werden; aber als dieselben 2 Mos. 38, 24 durch Verarbeitung für das Volk nutzbar gemacht wurden, wurden sie gewoben.

Rehren wir nun zu dem Sündopferritual zurück, so kommt dem Abziehen und Zerlegen des Thieres keine religiöse Bedeutung zu. Aber es werden dabei die Fettstücke ausgesondert. Das ganze Fleisch des Thieres kann beim Sündopfer, das eben hierin eine seiner Eigenthümlichkeiten hat, nicht verbrannt werden, weil es auch noch zu dem nöthigen Opferessen dienen soll. Aber es werden nun auch für das Verbrennen die Fettstücke, als das Beste Röm. 11, 16 und Innerlichste des Fleisches, ausgesondert, so daß in ihnen doch wenigstens repräsentativer Weise das Ganze verbrannt wird. Diese Fettstücke werden gehoben, und was dieser Ritus bedeutet, das Bringen derselben zu Gott, wird dann gleich in noch mehr directer Weise ausgeführt durch das Verbrennen auf dem Altar. Denn der nächste Zweck des Verbrennens ist, daß das verbrennende Opfer in dem Rauch, in welchen es sich auflöst, in welchen seine Materialität sich vergeistigt, zum Himmel zu Gott aufsteige; das beweist schon die solenne Bezeichnung der Brandopfer durch *עֹלָה*. Gott aber läßt sich dann, nach dem stehenden Ausdruck der Schrift, solchen Rauch einen Geruch des Wohlgefallens sein, d. h. er nimmt das Opfer an zum Wohlgefallen. Und erinnern wir uns nun, daß das Fleisch die zum Genuß bestimmte Lebenshälfte des Thiers ist, so kann die Bedeutung des Ritus nicht unklar sein: Wie Gott das in den Tod gegebene Leben des Opfers in seinem Blute zur Sühne angenommen hat, so nimmt er

es weiter in seinem Fleische zum Wohlgefallen an, wird des Opfers froh, genießt es. Und zwar thut Gott wie das Erste so auch das Letzte, indem er es an dem Opfer thut, zugleich auch an dem Opfernden; weil das Opfer durch den stellvertretenden Tod hindurchgegangen ist, vertritt es den Opfernden vor Gott auch dann, wenn es Gott zum Geruch des Wohlgefallens wird; so daß Gott den Opfernden, wie er ihn in dem Blut des Opfers zur Begnadigung angenommen hat, nun auch in dem Wohlgeruch des Opfers und um des Opfers willen zum Wohlgefallen annimmt, seiner genießt, seiner als eines Gereinigten, Wiedergefundenen froh wird. Wir werden hier mit Recht vergleichen, daß auch unser Herr Christus, nachdem er sein Blut vergossen, in seinem Fleisch zu Gott zum Himmel eingegangen ist, und daß wir wie durch sein Blut versöhnt, so auch in Ihm, dem zum Himmel Erhöhten und uns allda Vertretenden, Gott angenehm und lieb sind. Diese Parallele wird schon dadurch bestätigt, daß von der Himmelfahrt Christi das ἀναβαίνειν eben so sehr der solenne Ausdruck ist als das ἵκεν vom Verbrennen des Opfers. Von dieser Parallele aus verstehen wir auch, wie das Verbrennen nicht aufgefaßt sein will, nemlich nicht so, als ob dieser Ritus nur ein symbolischer von significativer Bedeutung gewesen, nicht so, als ob eigentlich nicht das Opfer, sondern der Opfernde hätte verbrannt werden sollen, nicht so, als ob mit dem Verbrennen des Opfers nur dem sündigen Opfernden hätte gesagt und gezeigt sein sollen, wie er im Feuer geläutert und geheiligt werden müsse, um Gott gefällig zu werden. Dem Allen steht durchaus entgegen, daß constant von dem Opfer selbst und Ephes. 5, 2 auch von dem Opfer Christi gesagt wird, es gereiche Gott zum Wohlgefallen. Demnach liegt die Sache so: Das Opfer zunächst nimmt Gott mit Wohlgefallen an, indem er es in seinem Fleische genießt, aber in dem Opfer und um des Opfers willen sieht er dann, weil es für den Opfernden eintritt und denselben vor ihm vertritt, auch den Opfernden mit Wohlgefallen an. Halten wir aber dies fest, so haben wir dann allerdings noch ein

Zweites hinzuzunehmen: Handelte es sich bloß darum, daß das Fleisch des Opfers zu Gott komme, so konnte dies auch bloß durch den Ritus des Hebens geschehen; wenn es statt dessen durch Altarfeuer, durch das Feuer des Geistes Gottes verbrannt ward, so wird auch das seinen Sinn haben. Da müssen wir freilich nicht allein alle die Erklärungen verwerfen, die in dem Verbrennen ein Abbild der ewigen Höllestrafen sehen, sondern auch alle die Ausdeutungen, die durch das Verbrennen an dem Opfer selbst irgendwie einen Proceß des Läuterns, Reinigens und Heiligens vorgehen lassen. Denn das Opfer ist an sich rein, der Läuterung nicht bedürftig; und muß auch rein sein, nicht bloß um ein Sühnmittel, sondern auch um ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens zu sein, in welchem und durch dessen Vertretung der Opfernde wohlgefällig wird. Vielmehr kann das Verbrennen durch Altarfeuer für das Opfer selbst nur das bedeuten, daß es, rein und gut, wie es ist, durch das Feuer Gottes seiner Materialität entkleidet, aus irdischem zu himmlischem Wesen umgeschmolzen, verklärt, und so Gott geeinigt wird. Wir vergleichen, daß auch Christus sich durch den ewigen Geist Ebr. 9, 14 geopfert und in verklärtem Fleisch den Himmel eingenommen hat. Und das hat dann weiter allerdings auch auf den Opfernden eine subjective Beziehung. Diese subjective Beziehung wird in den Riten des Sündopfers nicht hervorge stellt; Alles, was in demselben vorgenommen wird, wird an dem Opfer vorgenommen. Aber was mit dem Opfer vorgenommen wird, das wird mit demselben für den Opfernden, dem Opfernden zu Gute vorgenommen; und der Opfernde hat sich dies zu sagen, wenn er das Verfahren mit dem Opfer ansieht. Wenn der Opfernde sieht, wie das ihn vor Gott vertretende Opfer in seinem Fleisch zu Gott gehoben, und in seinem Wohlgeruch von Gott angenommen, wie Gott desselben froh wird, so hat er sich dabei mit Freuden zu sagen, daß in dem Opfer er bei Gott angenommen, Gott seiner froh geworden ist. Wenn er aber sieht, wie das schuldlos reine Opfer durch Gottes Feuer in süßen Geruch verklärt zu Gott

kommt, so hat er sich anzusehen, wie er, obwohl wegen seiner Sünde versöhnt doch immer noch nicht rein ist, wie vielmehr an ihm das Feuer des Geistes Gottes erst verzehrend, strafend, läuternd wirken müssen, ehe er verklärt zu Gott kommen kann, und daß er die Aufgabe hat, Solches durch den Geist Gottes an sich wirken zu lassen. Kurz, er wird sich gegenüber dem Act der Verbrennung zu sagen haben, daß ihm nach erlangter Versöhnung und durch dieselbe nunmehr auch die Pflicht der Heiligung zufällt. Aber wie gesagt, nur zu sagen wird sich der Opfernde dies haben, wenn er den Act des Verbrennens ansieht; aber im Ritus hervorge stellt wird diese subjective Seite im Sündopfer nicht. Bei anderen Opfern, z. B. beim Brandopfer, geschieht dies durch Verbindung eines unblutigen Opfers mit dem Act der Verbrennung, wie wir später sehen werden; aber durch die Idee des Sündopfers ist es gegeben, daß der Opfernde dabei möglichst in der Receptivität erscheint, daß er von allen subjectiven Gedanken und Empfindungen, mit denen er dem für ihn geschehenden Opfer zu folgen hat, keine anderen mit der Handlung darzustellen bekommt, als nur die Buße, die Reue und den Glauben, die er mit dem Herzuführen und Töden des Thiers thätlich darlegt. In dem Act des Verbrennens ist das Sündopfer von dem Brandopfer verschieden und den Schelamim ähnlich; wir können aber die Vergleichung erst anstellen, wenn wir von diesen geredet haben werden.

Es folgt das Essen des Opferfleisches. Wer ißt, nimmt Das, was er ißt, in sich auf, genießt desselben, und zwar zu der Folge, daß es ihm Leib und Leben nährt und fördert, ihm zu Fleisch und Blut wird, ihm zu Gute kommt. Nun aber ist, was beim blutigen Opfer gegessen wird, das Opfer selbst nach seinem Fleisch, es ist das Fleisch des Thiers, das nicht allein Opfer war, sondern auch noch in dem Moment des Essens Opfer ist. Eben darum soll das Opferfleisch immer noch an demselben Tage gegessen werden: das Essen soll von dem Act des Schlachtens u. s. w. nicht so weit getrennt werden, daß das Fleisch nicht mehr als lebendiger Theil

der *victima*, der geopfertem Persönlichkeit erscheint. Weil Bähr und Kurz dieses wichtige Moment übersehen, verlieren sie hier völlig den Faden: Jener kann hier die Symbolisirung des Heiligungsprocesses nicht weiter verfolgen; Dieser giebt hier von der Idee der Stellvertretung auch den letzten Rest auf; Beiden wird mit einem Male das Fleisch des Opfers zu einer Mahlzeit, welche Gott dem Opfernden u. s. w. giebt. Vielmehr will festgehalten sein, daß in dem Act des Essens das Opferthier nichts Anderes als in dem ganzen Verlauf des Opfers, und das Fleisch des Opfers nichts Anderes als in dem Act des Verbrennens bedeutet. So behält denn das Opferthier auch hier seine für den Opfernden eintretende, ihn vertretende Stellung: es wird nicht der Opfernde, sondern das Thier, das Opfer gegessen, aber damit geschieht in dem Opfer auch dem Opfernden Etwas. So sagt 3 Mos. 7, 18 ausdrücklich, daß durch das Essen des Opferfleisches, wenn es richtig damit zugehe, das Opfer dem Darbringenden „zugerechnet“, „angerechnet“, und der Darbringende „wohlgefällig auf- und angenommen werde“. Nun aber ist weiter der das Fleisch des Opfers Essende nicht etwa Gott. Gott hat das Opfer und in demselben den Opfernden bereits in dem Act des Verbrennens angenommen; und zwar hat er es nicht in der materiellen, dem Menschen eignenden Genußweise des Essens, sondern in der geistigeren des Nüchterns gethan. Die Ansicht Hofmann's, daß in den Opfermahlen der Darbringende Gott zu Gaste lade und bewirthe, folgt freilich aus seiner Grundansicht, daß das Opfer nichts als Darbringung, menschliche Leistung sei, hat aber in der Schrift Nichts für sich. Die Heiden geben ihren Götzen zu essen, nie Israel seinem Gott. Im Abendmahl geben nicht wir Gotte, sondern Gott uns zu essen. Vielmehr sind es bald 3 Mos. 7, 33 nur der fungirende Priester allein, bald 3 Mos. 6, 29 alle wirklichen Priester, bald 7, 31 die Priester mit ihren Familien, bald 5 Mos. 12, 18 der Opfernde selbst mit seinem ganzen Hause, Gefinde, welche das Opferfleisch essen sollen. Und dem gegenüber wird 3 Mos. 7, 20 verordnet, daß kein levitisch

Unreiner das Opferfleisch mit essen darf, bei Todesstrafe. Und zwar soll hiedurch nicht etwa das Opferfleisch vor Verunreinigung bewahrt werden, welcher Fall 7, 19 vorgesehen ist, sondern die Heiligkeit der essenden Gesellschaft soll erhalten, nicht durch ein unreines Glied verunreinigt werden. Also, das heilige Volk Gottes, und zwar nach den verschiedenen theokratischen Abstufungen seiner Heiligkeit je nach der Verschiedenheit der Opferarten, unter Umständen unter Einschluß des Opfernden selbst, soll das Opferfleisch essen; und folglich ist es auch das heilige Volk, welches mit solchem Essen des Opfers dem Opfernden das Opfer „zurechnet“, und ihn in demselben wohlgefällig annimmt. Daneben kommt in Betracht, daß nicht bloß gegessen, sondern auch in einem gemeinsamen Male gegessen wird: nicht genug, daß die Volksgemeinschaft die essende ist, sondern sie ist auch in gemeinsamem Male. Das gemeinsame Essen aber ist bekanntlich nicht allein bei den Israeliten, sondern bei allen Völkern ein Symbol und Ausdruck der Friedens- und Liebesgemeinschaft, der häuslichen Einigkeit. Damit ist uns auch bestimmt, wohinein der Opfernde durch das Opfermahl aufgenommen wird: indem die heilige Volksgemeinde das ihn vertretende Opfer in einem gemeinsamen Male ist, nimmt sie ihn in dem ihn auch bei ihr wieder wohlgefällig machenden Opfer in ihre heilige Liebes- und Friedensgemeinschaft auf. Endlich fragt sich, wer das Mahl ausrichtet? Wir antworten mit Bähr und Kurz, daß Gott dies thue. Nur will die schiefe Vorstellung fern gehalten sein, als ob Gott sich mit zu Tische setze und esse. Vielmehr ergibt uns der ganze Hergang der Opferhandlung die richtige Vorstellung: Gott hat die Seele des Opfers in seinem Blut, und in seinem Fett sein ganzes Fleisch, seine ganze Leiblichkeit, also das ganze Opfer angenommen; nun giebt er den Rest des Fleisches, es mit seinem Volke theilend, seinem Volke zu essen. Hofmann meint freilich, es stehe nirgend geschrieben, daß Gott das ihm Geopfertete zurückgebe; aber abgesehen davon, daß dies da, wo das Wesen stattfindet, geradezu dem Auge vorgeführt wird, hat Gott ein

für alle Mal im Gesetz bestimmt, daß und wann Opferfleisch gegessen werden soll, und durch diesen allgemeinen Befehl giebt er in jedem einzelnen Falle, in welchem derselbe zum Vollzuge kommt, den Essenden das Essen; es steht auch in der Opfertherah ein Mal über das andere, daß Gott seinen Priestern u. s. w. diese Stücke vom Opferfleisch gegeben habe.

Auf Grund dieser einzelnen Erörterungen werden wir nun die Bedeutung des Essens des Opferfleisches feststellen können: das Opfer hat stellvertretend die Sünde des Opfernden getragen und ihn gesühnt; auch hat Gott diese Vertretung und in derselben den Opfernden zum Wohlgefallen angenommen. Nun aber ist weiter Noth, daß der von Gott Begnadigte auch in die Gemeinschaft seines heiligen Volkes wieder aufgenommen werde. Zwar versteht sich an sich von selbst, daß was Gott wieder angenommen hat, auch bei seinem heiligen Volk wieder angenommen sein muß; und daher kann auch unter Umständen, z. B. beim Brandopfer und in manchen Fällen beim Sündopfer, das Opferessen fehlen, während z. B. die Blutsprenkung nie fehlen kann. Aber wenn alle Momente dargestellt werden sollen, so muß doch auch dieses zum Ausdruck kommen, weil es wirklich ein selbstständiges Moment ist. Der Sünder hat sich durch seine Sünde nicht allein von Gottes Gnade, sondern auch von dem Volke Gottes geschieden, und kann auch nicht selbstwillig wieder in die Gemeinschaft desselben hineintreten, sondern muß von Gott wieder eingepflanzt werden. Gott nimmt den ihm wohlgefälligen Menschen in seine Gemeinschaft auf, aber diese göttliche Gemeinschaft ist eben die Gemeinschaft seines heiligen Volkes, und Gott bethätigt die Aufnahme eines Menschen in seine Gemeinschaft dadurch, daß er ihn in die Gemeinde seines Volkes aufnimmt. Wenn daher das Opfer den Sünder vor Gott vertreten hat, um ihn zu sühnen, so muß es ihn demnächst auch vor dem heiligen Volke Gottes vertreten, um ihn auch mit diesem zu versöhnen und in die Gemeinschaft desselben wieder herzustellen. Und auch das heilige Volk seiner Seits, das ja an dem Sünder durch dessen Sünde zu seinem

Schaden und Kummer ein Glied verloren hat, muß das Opfer entgegennehmen, seine Vertretung gelten lassen, nachdem Gott sie hat gelten lassen, und seiner genießen und froh werden, indem es in demselben den Sünder wieder in seine Friedens- und Liebesgemeinschaft, welche die Friedens- und Liebesgemeinschaft Gottes selbst ist, zurücknimmt. So fordert die Vollständigkeit des sühnenden Opfers, daß durch das Opfer der Sünder nach wiedererlangtem göttlichen Wohlgefallen auch in die Gemeinschaft Gottes und seines heiligen Volks wieder hergestellt werde. Und dies eben bedeutet das Essen des Opferfleisches: Nachdem Gott in dem Act des Verbrennens das Opfer und in demselben den Opfernden zum Wohlgefallen angenommen hat, theilt er den Rest des Fleisches der zum Genuß bestimmten Lebenshälfte des Opfers seinem Volke mit. Er selbst hat davon das ideal Beste, das Fett, genommen; aber seinem Volke giebt er das menschlich Beste, das Nutz- und Eßbare, das Fleisch; denn Gott hat Freude, das Volk Gottes aber hat Nutzen davon, wenn für einen Sünder ein sühnendes Opfer eintritt. Solche Gabe giebt Gott den sein heiliges Volk Repräsentirenden, den Priestern, und dem engeren Volkskreise, der den Opfernden näher umgiebt und für ihn die ganze Volksgemeinde darstellt, unter Umständen den Opfernden selbst eingeschlossen. Diese Repräsentation des heiligen Volks aber ist dann in gemeinsamem Mahle das Opfer. Damit nimmt denn zunächst das heilige Volk das Opfer entgegen, läßt seine Vertretung gelten; nimmt also in demselben auch den Opfernden, für den es eintritt, von Gemeinschafts wegen wieder an. Weiter aber indem das Volk als solches in gemeinsamem Mahle das Opfer ist, genießt es dasselbe, wird es desselben froh, läßt es dasselbe sich zu Gute kommen, seinen Leib und sein Leben nähren; denn nicht bloß dem entschuldigtem Sünder kommt ja das sühnende Opfer zu Gute, sondern dem ganzen Volke, das dadurch sein krankes Glied wieder empfängt und so an seinem Leibe und Leben gebessert wird. In dem Opfer aber und um des Opfers willen genießt denn das Volk auch des Sünders,

den es vertritt, wird seiner wieder froh, fügt ihn seinem Reibe wieder ein, läßt ihn wieder seinem Gesammtleben zu Gute kommen, kurz stellt ihn in seine Gemeinschaft wieder her. Und so hat ihn denn Gott wieder in seine und seines Volkes Gemeinschaft (1 Cor. 10, 18) eingepflanzt. Und davon ist denn noch weiter die Folge, aber auch nur die Folge, daß solch Opferessen eine Fröhlichkeit vor Jehovah 5 Mos. 27, 7 für alle Essenden ist.

Nur Ein Punkt, die Erweiterung und Verengerung des Kreises der Essenden, bedarf noch einer näheren Erläuterung. Wie wir gesehen, stellt dieser Kreis der Essenden das heilige Volk dar, das durch diese Repräsentanten des sühnenden Opfers genießt, und in demselben den versöhnten Sünder aufnimmt. Folglich werden, wenn überhaupt ein Opferessen stattfinden soll, mindestens die wirklich activen Priester es essen müssen, denn in ihnen stellt sich gerade das Volk als das heilige Volk Gottes dar. Umgekehrt kann es aber aus eben demselben Grunde dabei, daß die Priester essen, bewenden, wenn es soll. Dagegen kann aber auch der Kreis der Essenden erweitert werden, namentlich wenn der Begriff der Gemeinschaft durch das gemeinsame Mahl in den Vordergrund gestellt werden soll. Und da besteht denn die größtmöglichste Erweiterung des essenden Kreises darin, wenn der Opfernde selbst hinzugezogen wird, denn da wird der, der eigentlich das Object (zwar nicht des Essens, aber) der damit vorgehenden Wiederaufnahme in die Gemeinschaft ist, zum theilnehmenden Subject gemacht. Nothwendig ist die Zuziehung des Opfernden nicht: da seine Wiederaufnahme nicht durch sein Thun, sondern in dem sühnhaften Opfer geschieht, so kann er auch ihr gegenüber in der bloßen Passivität bleiben. Aber er kann zu dem Opfermahl zugezogen werden; und die Grundbedeutungen desselben bleiben auch dann die oben entwickelten, nur daß sie sich hinsichtlich seiner vermöge seiner eigenthümlichen Stellung zur Sache etwas anders, nemlich so wenden: Auch er nimmt dann das Opfer, das seine Sühne gewirkt hat, an und in sich auf. Zwar nicht so nimmt er es an wie Gott es

annimmt, nicht so daß er die Sühnkraft desselben gelten ließe; sondern das von Gott angenommene und ihm zur Versöhnung gerechnete Opfer nimmt er von Gottes Hand entgegen, genießt desselben, wird seiner froh, freut sich der darin erlangten Versöhnung, wird in demselben sich selbst wieder wohlgefällig und in seinem Gewissen versöhnt, läßt es auch sammt Allem, was es ihm erworben hat, sein Fleisch und Blut werden, und zur Besserung seines Lebens reichen. Kurz, er wie die anderen Essenden essen das Opfer und lassen sich in dem Genuße desselben den Opfernden (die Anderen ihn, er sich selbst) wieder einen Gegenstand des Wohlgefallens werden. So vollzieht sich in dem Mitessen des Opfernden zunächst die subjective Aneignung des Opfers durch ihn. Namentlich aber hat die Gemeinsamkeit des Mahls für den mitessenden Opfernden Bedeutung: Indem der versöhnte Sünder das Opfer, das ihn versöhnt hat, am Tische Gottes zusammen mit den Repräsentanten des heiligen Volkes Gottes genießt, vollzieht sich actuell und thatsächlich seine Wiederherstellung in die Gemeinschaft dieses heiligen Volks.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über das Essen des Opferfleisches erklären sich nun die Modificationen leicht, in welchen es beim Sündopfer vorkommt. Beim Sündopfer darf nie der Opfernde mit essen. Wie wir durch den ganzen Verlauf des Sündopfers fanden, daß der Opfernde nur seine Buße bethätigen darf, aber bei allen zu seiner Sühnung und Wiederherstellung dienenden Acten durchaus in Receptivität gesetzt wird, so soll er auch dem Opfermahl gegenüber nur sich in sich sagen, was damit für ihn und mit ihm geschieht. Dagegen sollen die Priester, die durch ihr Amt heiligen, und darum auch nur die wirklichen Priester, nicht ihre Familien das Fleisch des Sündopfers essen, denn es gehört zum Sündopfer, daß der versöhnte Sünder auch wieder in die heilige Gemeinschaft aufgenommen werde, und zwar recht in den Mittelpunkt der Heiligkeit. Darum heißt auch 3 Mos. 10, 17. 6, 17. 25. 29 das Fleisch des Sündopfers ein Allerheiligstes: es war wie der Raum des Allerheiligsten nur für

Gott, der es nur mit seinen Priestern theilte. Nur wenn für den Hohenpriester und in ihm für die ganze Priesterschaft, oder wenn für das ganze Volk, in welchem ja dann auch die Priesterschaft einbegriffen war, ein Sündopfer gebracht ward, sollte gar kein Opferessen stattfinden. In diesen Fällen konnte kein Opferessen stattfinden, da die Priester selbst mit die Opfernenden waren, und die Opfernenden nicht mit essen durften. Es war aber auch in diesen Fällen kein Opfermahl nöthig, denn für das ganze Volk und für die Priesterschaft bedurfte es nur der Wiederherstellung in die Gemeinschaft Gottes, und dem war durch den Act des Verbrennens genügt; eine heiligere menschliche Gemeinschaft, in welche diese Opfernenden hätten wieder aufgenommen werden können, gab es nicht. In diesen Fällen wurde daher das Opferfleisch außer dem Lager verbrannt, welcher Handlung keine religiöse Bedeutung zukommt. Wie sich das Sündopfer hinsichtlich des Mahls zu den anderen Arten des blutigen Opfers verhält, können wir erst weiterhin vergleichend besprechen.

Nachdem wir so Wesen und Form des Sündopfers erkannt haben, können wir das Schuldopfer (3 Mos. 5, 14—6, 7. 7, 1—7) um so mehr übergehen, als dasselbe nach Kurz's*) richtiger Beobachtung vermöge seiner Bedeutung nur für Einzelne gebracht werden kann, mithin zum öffentlichen Gottesdienst nicht gehört, auch in seiner Bedeutung sich dem Sündopfer eng anschließt, und in seinen Formen Nichts hat, was nicht beim Sündopfer oder Brandopfer auch vorkäme. Wegen der Bedeutung des Schuldopfers sind wir übrigens mit Hofmann**) darin einverstanden, daß es bei solchen Verfehlungen zu bringen war, bei denen es nicht bloß auf Sühnung der Verfehlung, sondern auch auf Gutmachung eines durch die Sünde dem gemeinen Wesen oder dem Nächsten verursachten Schadens, dessen Werth sich berechnen und ersetzen ließ, ankam.

*) A. a. O. S. 226 ff.

**) A. a. O. II, 164 ff.

Zum Brandopfer 3 Mos. 1, 3—17. 6, 8—11. 7, 8. 9, 17. 4 Mos. 15, 1—12. 28, 2 ff. 2 Mos. 29, 38—42 konnte jedes männliche opferbare Thier genommen werden. Das Herzuführen, Handauflegen, Schlachten geschah hier wie beim Sündopfer. Aber das Blut ward weder in das Heiligthum, noch an die Hörner des Altars gebracht, sondern an den Brandopferaltar gegossen, wie beim Sündopfer nur mit dem Rest des Blutes geschah. Dagegen ward, nachdem das Thier enthäutet und zerlegt, und das Fell dem Priester zugefallen war, das Thier gehoben und auf dem Brandopferaltar von den Priestern vollständig 3 Mos. 1, 9 verbrannt, und zwar (vgl. 3 Mos. 1, 8. 9. 12. 13. 8, 20. 21. 9, 13. 14) in folgender Ordnung: Erst brachte der Priester Kopf, Fett und Rumpfstücke auf das Altarfeuer; mittlerweile wusch der Opfernde die Eingeweide und die der Bauchhöhle nahe liegenden Theile der Schenkel aus, welche dann auch von dem Priester verbrannt wurden. Damit schließt das Brandopfer an sich ab. Aber regelmäßig 2 Mos. 29, 38—42. 4 Mos. 15, 1—12. 28, 1 ff. 29, 1 ff. 3 Mos. 9, 17 verband sich dann dem Act des Verbrennens noch ein unblutiges Opfer, eine Minchah, wie sie 3 Mos. 2 beschrieben wird.

Alle diese Vornahmen des Brandopfers kommen im Wesentlichen beim Sündopfer eben so vor. Und da nun auch 3 Mos. 1, 4 das וְעָד ausdrücklich auch vom Brandopfer ausgesagt wird, da es überdem ein blutiges Opfer ist und alles Blut auf dem Altar nach 3 Mos. 17, 11 sühnt, so kann darüber kein Zweifel sein, daß die Grundbedeutung des Brandopfers dieselbe wie die des Sündopfers ist, d. h. daß beide sühnende Opfer sind. So werden denn auch die Stellung des Opfethiers und die Bedeutung der einzelnen Vornahmen vom Herzuführen an bis zum Verbrennen genau eben so beim Brandopfer wie beim Sündopfer zu verstehen sein*). Dabei

*) Also namentlich auch der Act der Handauflegung. Als ich Lit. Abhdl. I, 420 die Worte „Derjenige, für welchen — Dank gegeben“ schrieb, war ich noch nicht zu der Erkenntniß gekommen, daß alle blutigen Opfer,

aber zeigt sich eine Abweichung des Brandopfers nach zwei Seiten hin. Während nemlich beim Sündopfer der Act der Blutsprenkung möglichst durch Bringen des Bluts an die Hörner des Altars und selbst in das Heiligthum ausgebildet erscheint, wird dagegen beim Brandopfer das Bringen des Bluts an den Altar zwar nicht unterlassen, aber in möglichst wenig auszeichnender Weise so ausgeführt, wie beim Sündopfer nur mit dem Rest des Blutes geschah. Demnach ist das in der Blutsprenkung sich vollziehende negative Moment der Bedeckung der Schuld, der Vergebung der Sünde, das זָבַח im engeren Sinne, beim Sündopfer die Hauptsache, beim Brandopfer aber nur Moment, nur Voraussetzung für die Hauptsache. Und diese Hauptsache besteht dagegen beim Brandopfer in dem Act des Verbrennens. Denn dasjenige זָבַח , was beim Sündopfer und sonst nur von dem Act des Verbrennens ausgesagt wird, giebt dem Brandopfer im Ganzen den Namen זָבַח . Dem entsprechend ist denn auch bei ihm der Act des Verbrennens so vollständig als möglich ausgebildet. Nur das Fell wird, offenbar bloß als Revenüe, an den Priester abgegeben; alles Uebrige kommt vollständig auf den Altar. Ganz nimmt Gott auch das Fleisch des Opfers an, um in ihm auch den Opfernden ganz anzunehmen, seiner ganz zu genießen, seiner ganz froh zu werden. Darum muß auch im Brandopfer das Thier ein männliches Thier sein, weil ein männliches Thier mehr als ein weibliches ein ganzes Thier ist. Weil das Thier ganz verbrannt wird, heißt das Brandopfer auch 5 Mos. 33, 10 זָבַח כָּל־עֹלָה , Ganzopfer; es giebt wiederum der Act des Verbrennens dem ganzen Brandopfer den Namen. Damit stimmt es denn auch überein, wenn Das, was sonst als die Wirkung des Verbrennens angegeben wird: daß Gott das im Rauch zu ihm aufsteigende Opfer, und in demselben den Opfernden zum Wohlgefallen annehme, constant als die Wirkung und der Zweck des ganzen

auch die Brandopfer und Schelamim, sühnende Opfer sind. Ich nehme daher jene Worte als unzutreffend hierdurch zurück.

Brandopfers hingestellt wird: Der Opfernde soll 3 Mos. 1, 3 es bringen, „damit es ihn angenehm vor Jehovah mache“; es wird 3 Mos. 1, 4 „ihm wohlgefällig angenommen werden“; es ist 3 Mos. 1, 9. 13. 17. 8, 21. 5 Mos. 28, 6. 8. 13. 27. 29, 2. 6. 8. 13. 36 „Gotte ein Geruch des Wohlgefallens“. Im Gegensatz hiezu sahen wir, daß beim Sündopfer nur ein Theil des Fleisches auf dem Altar verbrannt, also der Act des Verbrennens abgeschwächt wurde. So stellt sich uns denn zunächst der Unterschied des Brandopfers vom Sündopfer fest: Es ist Ein sühnendes Opfer, aber mit Hervorhebung verschiedener Momente: Culminirt das Sündopfer im Blutsprenken, so culminirt das Brandopfer im Verbrennen; wie im Sündopfer das negative Moment der Sündenvergebung, so ist im Brandopfer das positive Moment des Wieder von Gott wohlgefällig angenommen werdens die Hauptsache; und während beim Sündopfer das Wohlgefällig werden nur secundair, nur als die nothwendige Consequenz der erlangten Sündenvergebung zum Ausdruck kommt, kommt beim Brandopfer das Sündenvergeben nur secundair, nur als nothwendige Voraussetzung zur Darstellung. So stellt sich uns aber weiter auch die Bedeutung des Brandopfers fest: Im Brandopfer sucht der Mensch das göttliche Wohlgefallen; aber weil er ein sündiger Mensch ist, kann er dies nur mittelst eines blutigen sühnenden Opfers; daher ist das Brandopfer ein Sühnopfer, aber so daß der Sühnact nur die nothwendige Voraussetzung für den Act der Aufnahme in das göttliche Wohlgefallen, und letztere den Mittelpunkt bildet. Das hat denn aber noch weitere Consequenzen für den Ritus des Brandopfers. Es findet dabei kein Opferessen statt. Nicht daraus darf dies erklärt werden, daß für das Essen kein Fleisch übrig bleibt, sondern daraus, daß, weil es beim Brandopfer ausschließlich auf das Angenommen werden bei Gott ankommt, es für das Mahl auf das Angenommen werden bei heiliger Menschengemeinschaft gar nicht ankommt. Dagegen fordert das Brandopfer nach einer anderen Seite hin eine Ergänzung. Wir sahen oben, wie in dem Act des Verbrennens

zugleich dem Opfernden die Nothwendigkeit seiner subjectiven Heiligung vorgeführt wird. Dies subjective Moment fand im Sündopfer keinen Ausdruck. Anders aber im Brandopfer, wo das Verbrennen Hauptsache ist: hat Gott in demselben den Menschen ganz angenommen, so ist ihm damit auch nicht allein die Möglichkeit gegeben, sondern auch die Pflicht auferlegt, nun auch sich und was sein ist, ganz Gotte und seinem Geiste zur Durchdringung, Räuterung und Heiligung hinzugeben. Und dies vollzieht sich denn in der stets mit dem Act der Verbrennung im Brandopfer sich verbindenden, übrigens aber ein selbstständiges Opfer bildenden Minchah, von der wir indessen erst weiterhin reden können.

Dem Allen entspricht endlich auch die Anwendung des Brandopfers. Nicht wenn eine bestimmte zu sühnende Verfündigung vorliegt, überhaupt nicht, wo es principaliter auf Versöhnung und Versöhnung ankommt, wird es gebracht. Vielmehr setzt es immer voraus, daß der Opfernde das Verhältniß zu Gott, in welchem er als Glied seines Volkes steht, nicht gestört habe. Dies kann freilich Niemand ohne Weiteres von sich sagen. Aber darum gründet sich auch das Brandopfer immer irgendwie auf ein vorausgegangenes Sündopfer. So wurden zwar täglich Morgens und Abends für das ganze Volk Brandopfer ohne vorausgängiges Sündopfer gebracht; aber diese täglichen Brandopfer basirten auch auf den alljährlich am Versöhnungstag und an jedem ersten Monatstage für das ganze Volk gebrachten Sündopfern. Nicht minder konnte jeder Israelit jederzeit, wenn er sich nicht speciell verfühndigt hatte, sein Brandopfer ohne Sündopfer bringen; aber er hatte auch alljährlich im sühnenden Passah seinen Bund erneuert. Nicht also, weil das Brandopfer alle anderen Opfer in sich faßte, sondern weil es in solchen Fällen auf einem anderweiten Sündopfer basirt, kann das Brandopfer für sich allein vorkommen. Dagegen wird kein Cultusact leicht ohne Brandopfer vorkommen, weil es darauf, bei Gott angenommen und in Gott geheiligt zu werden, bei jedem Cultusact mehr oder weniger ankommt.

Ueber die vielbesprochene Bedeutung der Schelamim 3 Mos. 3, 1—17. 7, 11—21. 28—36. 9, 18—21. 10, 14. 15. 22, 18—30 darf uns zunächst feststehen, daß die Ansicht Derer unrichtig ist, die in ihnen das eucharistische, das Dankopfer gegenüber dem sühnenden Opfer sehen. Erstens ist es ja ein blutiges Opfer mit Tödtung und Blutsprengung, also ein Sühnopfer. Sodann führt uns schon der Name auf etwas Anderes. Hofmann, dem die Schelamim ein Entgelt, Lohngeld sind, welches der Mensch Gott für von ihm empfangene oder noch erwartete Wohlthaten giebt, hält sich bei Erklärung des Namens an die den Pielformen von שָׁלַם anhaftende Bedeutung „Erstatthen“, „Vergelten“. Aber שָׁלַם gehört nicht zu den allein diese Bedeutung habenden Pielformen; auch ist der ganze Gedanke, daß der Mensch Gottes Wohlthaten vergelten oder erkaufen könnte, schriftwidrig. Vielmehr haben wir uns an die Grundbedeutung von שָׁלַם zu halten, die integritas oder der Zustand ist, da Etwas so wie es sein muß, vollständig, ganz, heil, richtig ist. Die Schelamim haben ihren Namen von dem Zustande, den sie an dem Opfernden erwirken sollen: sie sollen machen, daß es richtig mit ihm wird, sollen ihm שָׁלַם geben. Und zwar, da im Opfer Gott und Mensch mit einander handeln, ist es das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, das durch die Schelamim richtig werden soll; es soll durch sie zwischen dem Menschen und seinem Gott שָׁלַם werden; was so häufig z. B. 1 Kön. 8, 61. 11, 4. 15, 14 vom Herzen des Menschen gesagt wird, daß es כִּי־יִשָּׁלַם sei, d. h. daß es vollständig richtig zu Gott stehe, das ist der Zustand, den die Schelamim herbeiführen sollen. Wie denn auch Saul 1 Kön. 13, 12 nicht Zwecks Entsündigung oder Heiligung, sondern „um sich Jehovahs Angesicht geneigt zu machen“, solche opfert. Das bestätigt sich denn auch daraus, daß das Opfereissen, welches nach Obigem die Bedeutung der Wiederherstellung in die göttliche Liebes- und Friedensgemeinschaft hat, in den Schelamim die Hauptsache ist, wie gegen Hofmann nicht allein der Ritus beweist, sondern auch der Umstand, daß die Schelamim allein unter allen blutigen Opfern

5 Mos. 12, 17. 18 zu den Opfereffen gezählt werden, so wie der weitere Umstand, daß sie vorzugsweise auch זָבַחִים heißen: sie sind Fleisch=Opfer, und Schlachten ist das Mittel Fleisch zu gewinnen zum Essen. Das führt uns aber noch einen Schritt weiter: Da es nach dem Obigen bei den Opfermahlen auf die Wiederherstellung in die Friedens- und Liebesgemeinschaft nicht allein Gottes, sondern vorzugsweise auch seines Volks abgesehen ist, so werden auch die Schelamim den Zweck haben, es nicht bloß zwischen Gott und dem Menschen, sondern vorzugsweise auch zwischen dem Volke Gottes und dem Menschen wieder richtig zu stellen. Wir haben aber auch oben S. 66 gesehen, welches Verhältniß zwischen der Gemeinschaft Gottes und der heiligen Volksgemeinschaft stattfindet, wie immer die eine mit der anderen erworben, gestört, wiederhergestellt wird. Demnach stellt sich die Bedeutung der Schelamim im Allgemeinen dahin: sie setzen an dem Opfernden einen Zustand voraus, da in seinem Verhältnisse zu Gott und seinem Volke etwas unrichtig ist, beseitigen diesen Zustand, und stellen den Opfernden wieder richtig zu Gott und seinem Volke. Welcher Art ist nun aber diese Unrichtigkeit, diese Störung der Friedens- und Liebesgemeinschaft mit Gott und seinem Volke, den die Schelamim voraussetzen? Sünde, Verletzung des gemeinen Wesens oder des Nächsten, Mangel am Wohlgefallen Gottes kann es nicht sein, denn dann würden Sünd-, Schuld-, Brandopfer erfordert. Es müssen Zustände sein, die, wenn auch aus der allgemeinen Sündhaftigkeit folgend, doch nicht geradezu in Versündigung oder im Gefühl des göttlichen Zorns bestehen, und gleichwohl dem Menschen fühlbar machen, daß es nicht allewege zwischen ihm und Gott und seinem Volk richtig stehe. Wir werden hierauf Antwort finden, wenn wir nun die drei Unterarten der Schelamim 3 Mos. 7, 11—21. 22, 18—30 näher ansehen.

Die erste Unterart heißt זֶבַח תְּרוּמָה הַשְּׁלָמִים oder תְּרוּמָה זָבַח, und der Name läßt (vergl. Ps. 107, 22. 116, 17) über ihren Zweck keinen Zweifel: es sind Lobopfer, zu bringen, wenn dem Menschen von Gott Segen und Wohlthat wider-

fahren ist. Aber nichts desto weniger sind sie Schelamim, sühnende Opfer. Denn wirklich steht der Mensch, wenn er von Gott Segen und Wohlthat erfährt, nicht richtig zu Gott. Zwar ist dann nicht direct von Sünde die Rede, und noch weniger davon, daß Gottes Wohlgefallen gesucht werden müßte, denn Gott hat sich ja eben gnädig erwiesen; aber der Mensch muß sich dann sagen, daß er solche Wohlthat nicht verdient hat, sie führt ihn nothwendig zur Buße, sie hält seinem Gewissen vor, daß es doch zwischen Gott und ihm nicht alles richtig, daß er auch nicht werth ist, ein Glied des Volkes Gottes zu sein. So muß es denn der unverdienten göttlichen Wohlthat gegenüber zum Preise Gottes, zu einem Lobopfer kommen, aber zu einem Lobopfer, das zugleich blutig und sühnend ist, die Unrichtigkeit zwischen Gott und ihm wieder aus seinem Herzen nimmt, und ihn in die Friedens- und Liebesgemeinschaft Gottes zurückstellt. Dies das Motiv und der Zweck des Lobopfers, das eben darum nicht ein Dankopfer im gewöhnlichen Sinne ist. Beispiele der Opferung solcher Schelamim finden sich 3 M. 9, 18—21. Jos. 8, 31, vergl. 5 Mos. 27, 7. Auch 1 Sam. 24, 5 sind die Schelamim Lobopfer für unverdiente Begnadigung.

Die zweite Unterart ist das זָבַח נֶדָר, das Gelübdeopfer. Gelübde kommen im alten Testament häufig, und immer in dem Sinne vor, daß ein Mensch für den Fall, wenn Gott ihm eine bestimmte Wohlthat thun werde, verspricht, Ihm zum Dank Dieses oder Jenes thun zu wollen, z. B. 1 Mos. 28, 20. 4 Mos. 21, 2. Richter 11, 30 ff. 1 Sam. 1, 11. 2 Sam. 15, 7. 8. Und sehr Verschiedenes konnte da gelobt werden, z. B. dem Heiligthum ein Geschenk machen, fasten, sich enthalten zu wollen; alle diese Gelübde sind im Gesetze genau regulirt 3 Mos. 27, 1 ff. 4 Mos. 30, 1 ff. 6, 1 ff. 5 Mos. 12, 11 ff. Mit allen diesen Gelübden nun verbindet sich ein Gelübdeopfer. Wohlgemerkt, nicht dem Geloben und dem sich damit etwa verbindenden Bitten und Beten schließt sich das Gelübdeopfer an; auch besteht es nicht etwa in der Bezahlung des Gelübdes, in der Ableistung des Gelobten. Son-

bern erst wird der Erfolg der Bitte und des Gelübdes abgewartet, und ist dieser eingetroffen, wird auch erst das Gelobte geleistet, und dann erst folgt das Gelübdeopfer. So zeigen es die Beispiele 4 Mos. 6, 1—21. 1 Sam. 1, 21. 24. 2. Sam. 15, 7. 8. Jedenfalls will also das Gelübdeopfer nach gewährter Bitte und bezahltem Gelübde Gott danken und preisen; wie denn auch Ps. 22, 26. 56, 13 Danksagen und Gelübdeopferbringen mit einander verbunden werden. Aber wenn das Gelübdeopfer bis hieher mit dem Lobopfer zusammenfällt, so unterscheidet es sich nun doch im weiteren Verfolge eben so bestimmt von demselben. Beim Lobopfer kommt bloß das in Betracht, daß der Mensch von Gott eine Wohlthat empfangen hat, die er nicht verdient zu haben sich gestehen muß. Beim Gelübdeopfer dagegen kommt zwar auch zunächst die empfangene göttliche Wohlthat, weiter aber auch das in Betracht, daß diese Wohlthat dem Menschen nicht unverhofft zugefallen ist, sondern daß er sie erbeten und sogar die Bitte durch ein Versprechen unterstützt hat. Er hat damit eine Verpflichtung gegen Gott, einen Vertrag mit ihm eingegangen, und ist nun, da Gott die Bitte erhört hat, sein Schuldner geworden. Und zwar hat er sich diese Verpflichtung und Verschuldung freiwillig aufgeladen; es ist eine über die gewöhnliche Pflicht hinausgehende, außerordentliche Verpflichtung. Damit aber streift das Geloben sehr nahe an ein Gott versuchendes Wagniß: der sündige Mensch hätte bedenken sollen, daß er nicht einmal seiner gemeinen Pflicht gerecht werden kann; der Israelit hätte vertrauensvoll bedenken sollen, daß er als Glied des Bundesvolkes Gottes auch ohne vermessene Versprechung besonderer Leistungen sich aller göttlichen Güte getrösten darf; und hat er dennoch gelobt, so hat er sich damit in seinem Verhältnisse zu Gott und zu Gottes Volke schiefe gestellt. Diese schiefe Stellung wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß Gott langmüthig auf die nicht ganz reine Bitte des Gelobenden eingeht und sie gewährt, und eben so wenig dadurch, daß der Mensch dann sein Gelübde hält. Vielmehr kommt dadurch zu dem Bewußtsein,

Gott gegenüber vermessen gehandelt und das Bundesverhältniß nicht klar vor Augen gehabt zu haben, noch das Weitere hinzu, daß der Mensch sich sagen muß, sehr unverdient aus muthwillig selbst geschaffener Verschuldung befreit zu sein. Und das ist denn, was zwischen dem Gelobthabenden und Gott nicht richtig ist, und durch ein Schelem, ein ihn zu Gott und seinem Bundesvolke wieder richtig stellendes sühnendes Lobopfer noch nach bezahltem Gelübde hingelegt werden muß. Diese Anschauungen vom Gelübde und Gelübdeopfer sind auch schon im Pentateuch deutlich ausgesprochen. So häufig auch das Geloben vorkommt, wird ihm doch nicht das Wort gesagt. Einmal gethane Gelübde müssen gehalten werden, aber man thut besser, nicht zu geloben 5 Mos. 23, 22—24. Denn das Geloben gereicht 4 Mos. 30, 3 dem Menschen לְעֵצָה אֶת-הַבְּרִית. Und zwar ist es eine außerordentliche Verpflichtung, die der Mensch damit auf sich nimmt; daher der Ausdruck בְּלֹא דָר 3 Mos. 22, 21. 27, 2. 4 Mos. 6, 2. 15, 3. 8. Darum ist aber auch nicht erst das Unterlassen der Erfüllung des Gelübdes, sondern schon das Gelobthaben an sich 5 Mos. 23, 22 dem Menschen ein Zustand der Verschuldung, der durch ein sühnendes Opfer beseitigt werden muß.

Die dritte Unterart, das זֶבַח חֵטִּאת, das freiwillige Schelem, 3 Mos. 7, 16. 22, 18. 23 hat man häufig für ein Bittopfer genommen, ohne einen anderen als den nichtsbesagenden Grund dafür zu haben, daß es neben dem Lobopfer doch auch ein Bittopfer geben müsse. Vielmehr haben wir uns an den Namen zu halten, der einen Gegensatz gegen das Lobopfer und das Gelübdeopfer enthält: das Lobopfer war nicht freiwillig, sondern Gottes Wohlthat nöthigte dazu; und wenn auch das Geloben freiwillig war, so war doch, wenn der Mensch einmal gelobt hatte, das Gelübdeopfer nicht mehr freiwillig; im Gegensatz hiezu sind nun die freiwilligen Opfer solche, zu denen der Mensch weder durch von Gott auferlegte Dankeschuld, noch durch selbstübernommene Verpflichtung genöthigt, sondern aus eigenem inneren Triebe und

Bedürfniß bewogen wird. Das Weitere muß und kann uns der Gattungsbegriff der Schelamim an die Hand geben. Es kann nemlich sehr verschiedenartige und mannigfaltige innere Zustände geben, in denen der Mensch sich gerade keiner bestimmten Verschuldung bewußt ist, aber doch das Bedürfniß fühlt, mit Gott und seiner heiligen Volksgemeinschaft seinen עֲוֹן zu machen. Die äußeren Erlebnisse, die inneren Stimmungen, die hiezu auffordern können, sind so mannigfaltig, daß sie sich gar nicht specificiren oder voraus bestimmen lassen. Da bildet nun die Thorah neben den Lobopfern und Gelübdeopfern, die ihre bestimmte Veranlassung haben, noch eine dritte offene Klasse von Schelamim, in die alle diejenigen Schelamim fallen, denen nicht jene bestimmten Veranlassungen unterliegen. Wir verstehen demnach unter den freiwilligen Schelamim solche blutige Opfer, die zu bringen waren, wenn der Israelit, ohne gerade der Entsündigung zu bedürfen oder Gottes Wohlgefallen suchen zu müssen, doch das Bedürfniß empfand, sein Herz ganz richtig zu Gott und seinem Bund und Bundesvolk zu stellen, ohne daß dies Bedürfniß gerade durch Dank für göttliche Wohlthat oder durch die Verschuldung eines gethanen Gelübdes hervorgerufen wäre. Solche Schelamim finden wir Richt. 20, 26. 21, 4. 1 Sam. 13, 9 gebracht. Zur Bestätigung unserer Ansicht von den freiwilligen Schelamim dient auch der Umstand, daß diese als die niedrigsten, die Lobopfer als die vornehmsten Schelamim, die Gelübdeopfer als in der Mitte stehend behandelt werden: das Lobopfer nemlich veranlaßt Gott selbst durch seine erwiesene Wohlthat; das freiwillige Schelem aber wird durch das subjective Bedürfniß des Menschen veranlaßt; und zu dem Gelübdeopfer giebt insofern der Mensch Anlaß, als das Geloben von seinem freien Willen ausgeht, aber wenn er einmal gelobt hat, fordert doch Gott wieder das Opfer.

Aus dem Gesagten begreift sich nun auch das Rituale der Schelamim leicht. Das Opfertbier konnte jedes opferbare Thier sein; auch das weibliche Thier war hier nicht, wie beim Brandopfer ausgeschlossen, weil es hier nicht so auf die Voll-

ständigkeit der Thierpersönlichkeit ankam. Bei dem niedrigsten, dem freiwilligen Schelem, konnte das Thier 3 Mos. 21, 18 sogar leichtere Fehler haben. Es kam eben vorzugsweise auf die Eßbarkeit an. Mit dem Herzuführen, Handauslegen, Schlachten, Blutsprengen ward es bei allen Schelamim wie beim Brandopfer gehalten, und in ganz derselben Bedeutung; denn wie dieses waren jene keine Sündopfer, sondern in beiden war die Sündenvergebung nur Moment, nothwendige Voraussetzung. Bei dem dann folgenden Verbrennen wurden in allen Schelamim nur die Fettstücke verbrannt, die auch im Sündopfer verbrannt wurden; es gehen also hier die Schelamim mit dem Sündopfer zusammen gegen das Brandopfer; denn in jenen beiden ist die Gottwohlgefälligkeit nur Moment, im Sündopfer nemlich nur nothwendige Folge, in den Schelamim nur nothwendige Voraussetzung. Dagegen haben wir gesehen, daß die Wiederherstellung in die Gemeinschaft Gottes und seines Volks, die im Sündopfer nur als nothwendige Consequenz und im Brandopfer gar nicht zum Ausdruck kommt, bei den Schelamim der eigentliche Zweck ist, neben welchem alles Andere nur Voraussetzung ist. Daher wird denn bei den Schelamim nicht allein das übrige Fleisch gegessen, sondern das Schelem entfernt sich auch bei diesem Act von allen anderen blutigen Opfern, gestaltet denselben eigenthümlich, und bildet an ihm seine drei Unterarten hervor. Zuerst nemlich wurden die rechte Schulter, das beste eßbare Stück, und die Brust des Thiers, das nächstbeste eßbare Stück, ausgelöst. Die Schulter ward gehoben, Gott gegeben, und fiel dann an Gottes Statt dem fungirenden Priester zu 3 Mos. 7, 31. Die Brust aber ward gewoben, Gott gegeben und von ihm zurückgegeben, und fiel den Priestern überhaupt zu 3 Mos. 7, 31. Die Priester mußten diese Stücke an heiliger Stätte essen, und konnten dabei ihre Familie zuziehen 3 Mos. 10, 14. Dies fand gleichmäßig bei allen Schelamim statt. Den Rest des Fleisches hatte dann der Opfernde mit demjenigen Theile der Volksgemeinde, in dessen Kreise er lebte, und durch den er mit dem Ganzen zusammenhing, nemlich

mit seinem Hause, Gesinde, dem in seinem Thor lebenden Leviten, sofern nicht etwa Einer oder der Andere aus diesem Kreise durch levitische Unreinigkeit daran verhindert war, an heiliger Stätte zu essen 3 Mos. 7, 15—21. 22, 29. 30. 5 Mos. 12, 17. 18. Bei dem Lobopfer, als dem vornehmsten, mußte dies Essen noch an demselben Tage stattfinden, denn Blutsprengung und Essen, Sühne und Gemeinschaft sollten nicht zu weit getrennt werden; bei dem Gelübde- und freiwilligen Opfer aber konnte das am ersten Tage übrig bleibende Fleisch auch am zweiten Tage noch gegessen werden, denn auf das Essen kam es an, und das Zurücktreten des Moments der Sühne war hier nicht unendlich. So nahm das heilige Volk in seinen sämtlichen Abstufungen (fungirender Priester, Priester, Volk) in dem gemeinsamen Mahle das Opfer und in demselben den Opfernden an und auf. Außerdem war endlich mit allen Schelamim und zwar mit dem Verbrennungsacte regelmäßig 4 Mos. 15, 1 ff. ein unblutiges Opfer, eine Minchah verbunden, von der wir erst unten reden können: der Mensch, wenn zwischen Gott und Gottes Volk und ihm Alles richtig gestellt ist, kann und soll dann auch seiner Seits Alles, was er ist und hat, Gott und seinem Volk hingeben.

Die obige Beschreibung der drei Arten des blutigen Opfers liefert den vollständigen Beweis Dessen, was wir oben S. 28 ff. über die Einheit des blutigen Opfers und seine Dreitheilung vorbemerkt haben. Es wäre durchaus möglich gewesen, daß die Thorah nur Eine einzige Form für das blutige Opfer gegeben hätte, in welcher das Blutsprengen so vollständig wie beim Sündopfer, das Verbrennen so vollständig wie beim Brandopfer, und das Opferessen so vollständig wie beim Schelem ausgebildet gewesen wäre. Formell hätte sich das, wie auch in anderen Fällen, durch Verwendung einer Mehrheit von Opferthieren erreichen lassen. Aber die Einrichtung der Thorah, welche die einzelnen Momente des Einen blutigen Opfers zu einzelnen Unterarten desselben fixirt, ist ungleich practischer. In Fällen, wo es auf

Bringung eines blutigen Opfers in aller Vollständigkeit seiner Momente ankommt, braucht man bei dieser Einrichtung eben nur alle drei Arten des blutigen Opfers nach einander zu bringen, wie ja auch oft geschieht. Anderer Seits giebt es Lebenszustände, wo es dem Menschen vorzugsweise entweder um Entsündigung, oder um das göttliche Wohlgefallen u. s. w. zu thun ist; und da macht denn diese Einrichtung möglich, daß man je nachdem zum Sündopfer, oder zum Brandopfer u. s. w. greife. Schließlich will nicht übersehen sein, daß die Dreitheilung des blutigen Opfers der Dreitheilung des Volks analog ist: das Sündopfer entschündigt den Sünder, das Brandopfer macht den Entsündigten Gott gefällig, und das Schelem versichert den Gottwohlgefälligen der göttlichen Gemeinschaft. Und diese Gradation des sühnenden Opfers greift wieder mit der Gradation des Heiligthums zusammen: durch Sünd-, Brand- und Schelemopfer wird der sündige Mensch stufenweise geheiligt, priesterlich gemacht, so daß er durch seinen Priester mit in das Heiligthum der Kapporeth gegenüber treten und als ein Heiliger den unblutigen Gottesdienst des Heiligen mit thun kann.

Dem sühnenden blutigen Opfer tritt nun aber das eucharistische unblutige Opfer als die andere Reihe der Cultushandlungen gegenüber. Wir haben oben S. 11 ff. gesehen, daß es, wenn dem Menschen Sühne und Vergeltung zu Theil geworden ist, dann auf Grund desselben auch zwischen Gott und dem Menschen wieder zum Umgange, zur gegenseitigen Lebenshingabe kommen muß, und eben Dieses stellt sich auf a. t. Gebiete im unblutigen Opfer dar.

Die neueren Bearbeiter des alttestamentlichen Cultus haben das unblutige Opfer sehr oberflächlich behandelt. Sie sind dazu durch die Voraussetzungen verleitet, daß das unblutige Opfer nur in der 3 Mos. 2 beschriebenen Minchah bestehe, und daß es nur als Beigabe zum blutigen Opfer anzusehen sei. Aber Beides ist unrichtig. Zu dem unblutigen Opfer gehören außer jenen Minchoth, wie wir bald sehen werden, auch die Erstlinge und Zehnten und süßen Brodte,

ja der ganze Dienst im Heiligen u. s. w. Alle diese Darbringungen begreift das Gesetz mit den blutigen Opfern und den Minchoth unter dem gemeinsamen Namen קרבן zusammen; das solenne הקריב, das „Bringen vor Jehovah“ gilt auch von ihnen; sie sind eben auch Opfer, nur in anderem Sinne als das blutige, sühnende Thieropfer. Und eben darum sind sie auch keineswegs eine bloße Beigabe zum blutigen Opfer. Allerdings setzt das unblutige Opfer immer näher oder ferner das blutige Opfer voraus, denn ehe der Mensch nicht versühnt ist, kann er Gott keine Gaben bringen, noch überhaupt Umgang mit demselben haben. Und daher schließen sich denn auch z. B. die Minchoth äußerlich sehr eng an das blutige Opfer an. Aber nichtsdestoweniger sind doch die unblutigen Opfer selbstständige Opfer, weil sie selbstständige Bedeutung und Absicht haben; wie denn auch die meisten Arten desselben keineswegs in unmittelbarer Verbindung mit dem blutigen Opfer erscheinen. Vielmehr wird die Betrachtung der einzelnen Arten des unblutigen Opfers uns zeigen, daß dasselbe ein in sich geschlossenes System von Opfern gegenüber dem blutigen Opfer bildet. Dem müssen wir aber einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken.

Während das Opfermaterial des blutigen Opfers stets in einem Thier besteht, besteht dagegen das des unblutigen Opfers stets in einer Gabe: der Mensch bringt Gotte die Erstlinge seines Feldes, seiner Heerden, Mehl, Brod, Oel, Wein u. s. w. dar. Die unblutigen Opfer sind also wirklich sämmtlich Darbringungen, Gabenopfer. Nun aber würde man dem A. T. sehr Unrecht thun, wenn man in die rationalistische Ansicht eintreten und annehmen wollte, der Israelit habe sich dabei eingebildet, Gott Etwas schenken, oder gar ihm zu essen und zu trinken geben zu wollen. Israel hat so gut wie wir gewußt, daß Gott Nichts von uns brauche; und überdem verkennet jene Annahme, daß das A. T. auf Offenbarung beruht, welche wohl auf den vorbereitenden Stufen manches Stück der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß noch zurückhalten und verschweigen, aber auf keiner Stufe geradezu Falsches und

dem göttlichen Wesen Widerstreitendes aussagen und ordnen kann. Vielmehr wenn Gottes Gesetz dem Israeliten gebietet, Gotte Gaben und zwar solche Gaben zu bringen, so wird dies auf Symbolik beruhen; und die Bedeutung wie die Veranlassung dieser Symbolik liegen auch in der That nahe genug. Eigentlich soll der Mensch seinem Gott sich selbst und sein ganzes Leben sammt Allem, was sein Leben bildet, was er ist und hat, darbringen und ergeben und zu eigen geben. Dies kann wirklich vollzogen und ausgeführt nur durch das Leben selbst, nur dadurch werden, daß der Mensch im ganzen Leben Gott wohlgefällig wandelt, sein ganzes Leben Einen Gottesdienst sein läßt. Soll es aber dem Menschen zur Ermahnung im Cultus actuell formirt werden, so kann dies zunächst dadurch, daß der Mensch Gott seine Hingebung ausspricht, durch das Gebetswort geschehen; genügt es aber nicht am Wort, soll es auch mit der That im Cultus vorstellig gemacht werden, wie der Mensch sich seinem Gott ergebe, so muß nothwendig zu symbolischer Handlung gegriffen werden. Und der Weg, der dabei einzuschlagen ist, bietet sich ungesucht dar. Symbolisiren heißt ein Innerliches, Geistiges, Sittliches durch ein analoges Aeußerliches zur Anschauung bringen. Soll nun die Selbsthingabe des Menschen an Gott symbolisch dargestellt werden, so kommt erstens in Betracht, daß das Selbst, die sittliche Persönlichkeit, das Leben des Menschen ein Product ist einer Seits Dessen, was Gott dem Menschen mit gegeben hat und fort und fort giebt und erhält, und anderer Seits Dessen, was der Mensch auf Grund dieser Ausrüstung aus sich selbst gemacht hat: das ganze Menschenleben und alles Einzelne darin hat immer die zwei Seiten, Gottes Gabe und des Menschen Selbstwerk zugleich zu sein. Und beide Seiten sind bei der Selbsthingabe des Menschen an Gott einbegriffen: Alles, was der Mensch von Gott empfängt, soll er Gott wiedergeben, Gott weihen, nach Gottes Willen und zu Gottes Ehre gebrauchen; und all sein eigen Werk und Thun soll er in den Dienst Gottes stellen. Zweitens kommt in Betracht, daß das innere Leben,

die sittliche Persönlichkeit des Menschen in seinem äußeren Leben erscheint: was der Mensch ist, bildet sich ab in Dem, was er äußerlich hat und thut; diese kleine Welt des Besizes, der Habe, der Ehre u. s. w., die ein Mensch durch Gottes schenkende Güte und seinen eignen Fleiß um sich geschaffen hat, ist gewisser Maassen seine erweiterte Leiblichkeit, in welcher seine innere sittliche Persönlichkeit zur Erscheinung kommt. Will und soll mithin ein Mensch — und zwar, was wir gleich hinzunehmen, unter den vom a. t. Gesetz bestimmten Cultusformen — seine Selbsthingabe an Gott symbolisch darstellen, so wird er einfach solche Güter, die Gott ihm zum Leben gegeben hat, und solche Werke seiner Hände, die er aus Gottes Gaben durch Verarbeitung derselben selbst zur Besserung seines Lebens hergestellt hat, und zwar gerade die einfachsten unter denselben zum Heiligthum und Altar bringen, anzuzeigen, daß er darin sein ganzes Leben Gott darbringe, alle ihm von Gott geschenkten zeitlichen und sittlichen Güter Gott wiedergebe und weihe, und all sein Werk und Thun, äußerliches und geistiges, Außenleben und Innenleben unter Gott stelle. Und so sehen wir es denn auch im unblutigen Opfer des A. T. ausgeführt. Das eigentliche Opfermaterial desselben besteht in den einfachsten Gaben Gottes, die des Menschen Leben erhalten, und in den einfachsten Werken des Menschen, durch welche der Mensch sein Leben gestaltet: die Erstlinge und Zehnten aus dem Korn und aus der Baumfrucht, die Gott ihm zuwachsen, und aus dem Heerdenreichthum, den er ihm geboren werden läßt, einer Seits und anderer Seits das Mehl, das Brod, den Wein, den er durch seine einfachste Arbeit aus diesen einfachsten Gottesgaben herstellt, bringt der Israelit Gotte dar, zum Zeichen, daß er sich sammt Allem, was er ist und hat und thut, Gott ergebe. Nur bei den allerdings sehr bedeutungsvollen Zugaben zu dem unblutigen Opfer werden wir eine Symbolik angewendet finden, die auf nichts weiter als auf allgemeinen Ähnlichkeiten zwischen Natürlichem und Geistlichem beruht, z. B. wenn das Gebet durch Weihrauch symbolisirt wird.

Der Gegenstand der Darbringung im blutigen Opfer ist also eigentlich die eigne Persönlichkeit, das eigne Leben des Opfernden. Darin liegt denn der tiefgreifende Unterschied zwischen dem blutigen und unblutigen Opfer. Bei dem blutigen Opfer tritt die Persönlichkeit des Opfernden hinter die für ihn eintretende Persönlichkeit des Thiers zurück; an letzterer geschehen alle Vornahmen des Opfers; nur unter der Vermittelung des geopferten Thiers handeln da Gott und der Opfernde mit einander. Dagegen wird im unblutigen Opfer Alles, was mit der Gabe vorgenommen wird, eigentlich mit dem Leben des Opfernden vorgenommen, weil jene dieses bedeutet und Gott und Mensch handeln da unvermittelt, direct mit einander. Aber daraus folgt nun auch, daß das blutige Opfer stets zur Sühne, לְכַפֵּר, und dagegen das unblutige eben so constant zum Danksagen, לְאַזְכָּרָה dient. Es leuchtet ein, daß in Folge dieser Unterschiede alle dem unblutigen mit dem blutigen Opfer gemeinsamen Vornahmen doch bei ersterem eine etwas andere Bedeutung gewinnen müssen, als sie bei letzterem haben.

Aber wenngleich das unblutige Opfer Selbstdarbringung ist, so würde man doch sehr fehlgreifen, wenn man annehmen wollte, daß in demselben nur der Mensch vor Gott handelte. Vielmehr ist es richtige Cultushandlung, in der Gott und Mensch mit einander handeln. Das Handeln Gottes an dem Menschen beginnt sogar schon vor dem Opfer: was der Mensch in diesem Opfer darbringt, die Gabe wie sein durch die Gabe bedeutetes Leben hat er nur von Gott empfangen; sein Geben an Gott ist nur ein Wiedergeben. Darum eben ist alles unblutige Opfer לְאַזְכָּרָה. Sodann nimmt Gott, wenn der Israelit seine Gabe und in derselben sich selbst zu seinem Altar bringt, solch Opfer an. Endlich behält Gott nie die Gabe des unblutigen Opfers, sondern giebt sie immer, und zwar irgendwie zum Wohle des Opfernden selbst zurück. Denn wenn der Mensch Gott sein Leben hingiebt, sein Thun zu Dienste stellt, die von Gott ihm verliehenen Güter nach seinem Willen gebraucht, so hat das ja nicht den Sinn, daß Gott

dann das Leben, die Werke des Menschen behält, sondern vielmehr das ist das Verhältniß, daß Gott dem Menschen, der ihm sein Leben hingiebt, dies sein Leben durchdringt, heiligt und segnet, daß also der Mensch aus solcher Hingebung sein Leben reicher, reiner, zum Segen zurückempfängt. Dies nun stellt sich im unblutigen Opfer dadurch dar, daß Gott stets die dargebrachte Gabe zurückgibt, und zwar gewöhnlich symbolischer Weise zum Essen, wenigstens immer irgendwie zum Wohle des Opfernden. Demnach haben wir das unblutige Opfer richtig als die Vollziehung der gegenseitigen Lebenshingabe zwischen Gott und dem Menschen beschrieben: es stellt sich darin dar, wie der Mensch Alles, was er ist und hat und thut, von Gott empfängt, und darum es Alles seinem Gott ergiebt, um es geheiligt zum Segen von Gott wieder zu empfangen.

Aus diesen allgemeinen Bemerkungen, die dazu dienen werden, uns in der folgenden Betrachtung der einzelnen Arten des unblutigen Opfers zu orientiren, ergiebt sich uns zugleich das Princip, nach welchem die verschiedenen Klassen der unblutigen Opfer sich unterscheiden. Wir sahen, daß die Gaben des unblutigen Opfers zwiefacher Art sein konnten, entweder von Gott dem Menschen geschenkte Güter, oder Werke, die der Mensch aus göttlichen Gaben durch eignen Fleiß herstellt. Letztere haben eine höhere Dignität und stellen das Leben, die Persönlichkeit des Menschen vollständiger dar, weil sie Beides, Gottes Gabe und des Menschen Werk, in sich fassen; so steht z. B. das Brod als Opfergabe höher als die Aehre. Je besser aber die Opfergabe ist, je vollständiger sie das Leben des Menschen darstellt, desto näher muß sie auch zu Gott kommen. So unterscheiden sich denn die unblutigen Opfer in drei Klassen: solche die bloß neben den Altar, solche die auf den Brandopferaltar als Feuer des Herrn zum Geruch des Wohlgefallens, und solche die in das Heilige kommen.

Die nicht auf den Altar kommenden unblutigen Opfer sind die Erstlinge, die Zehnten, und die freiwilligen Gaben.

Die Erstlinge werden gegeben vom Menschen, vom Vieh, und von den Feld- und Baumfrüchten, und haben daher eben so viele Unterarten.

Alles, was Männliches die Mutter bricht, gehört Gott und ist ihm von Gesetzes wegen zu bringen, also auch die menschliche männliche Erstgeburt. Es ist dies außerdem noch geschichtlich motivirt. Damit daß Gott die Erstgeburt in Israel verschonte, als er sie in Egyptenland schlug, hat er alle Erstgeburt in Israel 2 Mos. 13, 2. 4 Mos. 3, 13 „geheiligt“, d. h. für sich erworben und gewonnen. Nun hat Gott freilich für die israelitische Erstgeburt bereits ein für alle Mal 4 Mos. 3, 41 ff. den Stamm Levi genommen, und zwar 4 Mos. 8, 6 ff. als ein unblutiges Opfer und in Form eines solchen: nach sühnenden und reinigenden Opfern wurden die Leviten als Gegenstand eines unblutigen Opfers behandelt, „vor den Herrn gebracht“ und, nachdem die Kinder Israel auf sie ihre Hände gelegt hatten zum Zeichen ihrer Einstellung für sie, „vor dem Herrn gewoben“, d. h. Gott als Gabe gegeben, aber von Diesem den Priestern und in ihnen dem ganzen Volk zum Dienst an ihrem Heiligthum zurückgegeben. Aber jene Verschonung, durch welche Gott Israel zum Volk gemacht hatte, sollte niemals vergessen werden; daher muß auch nach der stellvertretenden Annahme der Leviten dennoch fort und fort alle männliche Erstgeburt Gott gebracht werden. Durch die Geburten, die Gott seinem Volke schenkt, setzt das Leben des Volks sich fort; Kinder sind die allerhöchste Gabe Gottes. Also muß vom Kindersegnen das Beste, die männliche Erstgeburt, und in ihr der ganze Kindersegnen Gott in seinem Heiligthum dargebracht werden. Es ist das ein wirkliches Opfer: ein „vor dem Herrn Darstellen“ wird es Luc. 2, 22 genannt; auch geschah es unter, nicht mehr bekannten, religiösen Riten Luc. 2, 39. Aber Gott behielt sie dann nicht, sondern gab sie 4 Mos. 18, 15. 16. Nehem. 10, 35. 2 Mos. 13, 13. 15 zurück, und zwar in folgender Form: die Eltern erhielten ihr Kind zurück, hatten aber dafür 5 Sedel zu erlegen, und dieses Geld behielt natürlich Gott

auch nicht, sondern es fiel nach seinem Wort dem Heiligthum zu und diente zur Erhaltung dieses Heiligthums, das ja für das ganze Volk der höchste Segen war. Das ist das bei diesen Opfern oft vorkommende „Lösen“. So brachte Israel seine beste Gottesgabe, seinen Kindersegen Gott dar, und empfing ihn von Gott geheiligt zum Segen zurück.

Von der männlichen Erstgeburt der Thiere sind zunächst die Erstgeburten der opferbaren Thiere auszusondern. Die Darbringung dieser erstgeborenen opferbaren Thiere, wenn sie anders levitisch rein und fehlerlos waren, bildet eine eigne Opferart, die in die zweite Klasse der unblutigen Opfer gehört. Hier haben wir es nur zu thun mit den Erstgeburten der nicht opferbaren Thiere, und mit denjenigen erstgeborenen opferbaren Thieren, die levitisch unrein oder fehlerhaft waren. Auch diese gehörten Jehovah, und der Besitzer hatte sie zum Heiligthum zu bringen; doch konnte er die Erstgeburt der nicht opferbaren Thiere durch ein anderes Thier 2 Mos. 13, 13 oder mit Gelde 3 Mos. 18, 18 ff. lösen; und wenn das erstgeborene opferbare Thier etwas levitisch Unreines an sich hatte, konnte er es 3 Mos. 27, 27 in Natur bringen oder lösen; das erstgeborene opferbare Thier aber, das einen Fehler hatte, konnte er behalten und essen, da es zum Opfer untauglich war. Diese Darbringung der thierischen Erstgeburten oder ihres Lösegeldes war aber ein wirkliches Opfer: sie wird 4 Mos. 18, 15 ein *הקריב ליהוה* genannt. Der Israelit brachte darin die im Heerdenreichthum bestehende Hälfte seines ihm von Gott geschenkten Gutes Gott dar. Aber wiederum behielt Gott diese Gaben nicht, sondern die eingehenden Thiere und Lösegelder fielen nach Gottes Bestimmung 4 Mos. 18, 15—18. 5 Mos. 15, 19—20. 3 Mos. 27, 27 den Priestern zu ihrem Lebensunterhalte zu. Aber das Priesterthum diente dem ganzen Volke; und was Gott von den Opfergaben den Priestern zu ihrer Subsistenz gab, das gab er damit dem ganzen Volke und so dem Opfernden selbst zum Segen zurück.

Gegenüber dem durch die Erstgeburten repräsentirten Heerdenreichthum stellt sich die andere Hälfte der äußerlichen

Gotteſgaben und Güter dar in den Erſtlingen, die eigentlich von Allem, was die Erde dem Menſchen hergiebt 4 Moſ. 18, 13. 5 Moſ. 26, 2 hätten gebracht werden ſollen, aber nur von dem Wichtigeren und das Uebrige Repräſentirenden, vom Getreide, Del und Wein gebracht wurden. Auch dieſe Darbringung wird 5 Moſ. 26, 1—11 heilsgeschichtlich motivirt: Gott hat Iſrael aus Egypten geführt, und ihm das heilige Land gegeben; Alles, was dieſes Land zur Erhaltung des Volkes Gottes hergiebt, iſt Gottes Gabe; alſo hat der Iſraelit die erſten Früchte deſſelben und in deſſelben alle ſeine Frucht Gotte zum Dank und zur Erlangung ſeines Segens wiederzugeben. Auch dieſe Darbringung iſt ein wirkliches Opfer: das Darbringen heißt 4 Moſ. 18, 13 *הביא ליהוה*, und das Dargebrachte 3 Moſ. 2, 12 *קרבן ראשית*; die Darbringung durfte daher auch nirgend anders als am Heiligthum geſchehen 5 Moſ. 12, 5 ff. 26, 2. Da kommen dieſe Erſtlingsgaben denn freilich nicht auf den Altar, und deßhalb kann 3 Moſ. 2, 12 auch Sauerteig und Honig dabei ſein. Aber ſie werden 5 Moſ. 26, 4. 10 von dem Prieſter unter dem Gebet des Darbringenden vor den Altar Gottes geſetzt, und von dem Prieſter 4 Moſ. 18, 11 „gewoben“. Und damit giebt ſie denn Gott zurück, ſie fallen den Prieſtern zu, die ſie mit ihren Hausgenoſſen eſſen dürfen. In ihnen aber geſegnet dann Gott dem Darbringenden ſeine Ernte und ſein Haus: Ezech. 44, 30 ſchreibt ausdrücklichs der Darbringung der Erſtlinge die Wirkung zu, daß der Segen ſich auf dem Hauſe der Darbringenden niederlaſſe.

Die Darbringung der Erſtlinge iſt nun aber im Geſetz noch näher geordnet. Das Getreide iſt dabei vor der Baumfrucht bevorzugt. Erſteres nemlich iſt nicht allein das Wichtigere, ſondern wird auch dem Menſchen eigentlich zwei Mal von Gott geſchenkt, wenn es ihm entgegenreift, und wenn er es eingeſammelt hat und zum täglichen Brod verwendet. Hieran anknüpfend, läßt das Geſetz erſtens von dem heranreifenden Getreide eine Erſtlingsgarbe und zweitens von dem eingeſammelten Erſtlingsbrode bringen. Jenes geſchah am

Schlusse des Passahfestes, Dieses am Feste der Wochen. Die Erstlinge von Del und Wein wurden dann am Laubhüttenfeste gebracht, aber über die Form dieser Darbringung erfahren wir Nichts. Dagegen werden wir uns die Darbringung der Erstlingsgarbe und der Erstlingsbrode noch etwas näher ansehen müssen.

Ueber die Verbindung der Darbringung der Erstlingsgarbe mit dem Schlußtage des Passah 3 Mos. 23, 9—14, vgl. Nehem. 10, 37, werden wir erst später reden können, und verweisen hier nur auf 3 Mos. 23, 9, wonach die im Passah zu feiernde Erlösung aus Egypten zugleich die Dargabe des nun das Volk Gottes mit seinen Ernten versorgenden Landes war. Dazu kam denn noch weiter das Factum Jos. 5, 11. Ehe Israel von der neuen Ernte Etwas genießen durfte, hatte es an dem gedachten Tage eine Gerstengarbe — denn die Gerste reifte zuerst — zu opfern. Der Darbringung ging ein Brandopfer von einem Lamm, und eine Minchah voraus, die sich von der gewöhnlich mit dem Brandopfer zu verbindenden Minchah nach 3 Mos. 23, 13, vgl. mit 4 Mos. 15, 4, auf für das Erntefest bezeichnende Weise dadurch unterschied, daß zu ihr die doppelte Quantität Mehl gegen sonst genommen wurde. In Verbindung hiemit wurde dann die Garbe dem Priester gegeben, der sie „vor dem Herrn webte“ (daher Webegarbe), und dem sie dann zusiel. Damit war die Ernte zur Einheimisung geheiligt.

Auch von dem Fest der Wochen als solchem können wir erst später reden. An diesem Fest aber (3 Mos. 2, 11—16. 23, 15—20. 4 Mos. 15, 17—22. 28, 26—31. 5 Mos. 16, 9—12. Nehem. 10, 37. Ezech. 44, 30) sollen die Israeliten aus allen ihren Wohnungen kommen, und wie am Passah die Erstlinge der Tenne, so nunmehr die Erstlinge vom „Gemahlenen“ darbringen. Denn das ראשית ערסות werden wir nicht mit Luther Erstlinge des „Teiges“, sondern ערס, stammverwand mit ערס 3 Mos. 2, 14, vgl. mit 3 Mos. 15, 20) Erstlinge der „Zermahlungen“, Mahlungen, Schrotungen zu übersetzen haben. Von dem Punkte ab, wo die Verarbeitung

des Rohproducts begann, von dem Mahlen des Korns ab waren diese zweiten Ernteerstlinge zu bringen. Es mußte übrigens Schrotmehl von Weizen sein, denn der Weizen ward zuletzt eingeerntet. Aus zwei Zehnten von neu gewonnenem Weizen geschroteten Mehls wurden zwei Brodte, Kuchen, חֶלֶב, gebacken; darin bestand die darzubringende Gabe. Diese Brodte mußten gesäuert werden, denn sie sollten eben solche Brodte sein, wie der Israelit sie im gewöhnlichen Leben aß. Als Motiv dieser Darbringung wird wiederum angegeben, „weil die Israeliten das Brod des Landes aßen“, in welches Gott sie aus Egypten gerettet hatte 5 Mos. 16, 12. Die Form, in welcher diese auch Erstlingsbrodte und Webebrodte genannten beiden Kuchen dargebracht wurden, war nun folgende: Zunächst wurden die Festopfer gebracht, nemlich erst ein Bock zum Sündopfer, und dann Brandopfer; denn erst muß der Mensch gesühnt und Gott wohlgefällig sein, ehe er recht danken kann. Diese Brandopfer werden abweichend bestimmt: nach 3 Mos. 23, 18 sollen es ein Rind und zwei Widder und sieben jährige Lämmer, nach 4 Mos. 28, 27 aber zwei Rinder und ein Widder und sieben jährige Lämmer sein. Die Differenz läßt sich nicht lösen. Jedenfalls aber ist das Brandopfer durch die Zahl der Thiere ausgezeichnet. Dagegen war die mit diesen Brandopfern verbundene Minchah 3 Mos. 28, 28, vgl. 4 Mos. 15, die gewöhnliche. Es bildet dies einen Unterschied von der Darbringung der Erstlingsgarbe, bei welcher, wie wir sahen, die Minchah des Brandopfers auf das Doppelte des gewöhnlichen Maasses erhöht wurde. An die Brandopfer schloß sich dann noch ein doppeltes, aus zwei Lämmern bestehendes Schelem, und zwar entsprechend dem Erntefest ein Lobopfer an. An dieses Lobopfer schließen sich nun die Besonderheiten an. Zu jenen beiden Lämmern nemlich wurden die Webebrodte genommen (eben darum mußten es zwei Webebrodte sein); und das Erste war, daß Beides, Lämmer und Brodte, von dem Priester vor dem Herrn gewoben wurden. Es kommt auch sonst z. B. 3 Mos. 14, 24 bei außerordentlichen Opferarten vor, daß auch das ganze

Opferthier mit gewoben wird: es soll damit der Gedanke, daß Gott das Opfer zum Genuß und Segen zurückgebe, gesteigert werden. Dann wurden die Lämmer als Lobopfer geopfert in den gewöhnlichen Formen. Mit dem blutigen Lobopfer aber verband sich dann wieder eine Minchah, die eigenthümliche Formen hat. Es ist die nach 3 Mos. 7, 12—13 zum Lobopfer gehörige Minchah, aber mit denjenigen Modificationen, die 3 Mos. 2, 14—16 angegeben sind, und darin bestehen, daß erstens die zu dieser Minchah gehörigen ungesäuerten Kuchen nicht in der bei gewöhnlichen Lobopfern gehörigen, 3 Mos. 7, 12 beschriebenen Weise, sondern nach 3 Mos. 2, 14 ff. aus Mehl von neuem Getreide bereitet wurden, daß zweitens an die Stelle des nach 3 Mos. 7, 13 zur Minchah des gewöhnlichen Lobopfers gehörigen gesäuerten Kuchens nach 3 Mos. 23, 20 eben die aus neuem Getreide gefertigten Webebrodte traten. Eben darum hieß diese Minchah auch die „neue“, die „Erstlings“-Minchah, weil alle ihre Brodtheile dem Erntefest entsprechend von neuem Getreide genommen waren. Hiernach verlief die Minchah dieser Lobopfer so: Mehl, aus frisch gewonnenem Korn geschrotet, ward mit Del angemengt, und Weihrauch darauf gestreut; dies bildete die neue Minchah. Dazu kamen als Gabe die Webebrodte. Nun ward die Minchah gehoben, und darauf eine Handvoll von dem Mehl und Del nebst dem sämmtlichen Weihrauch auf dem Brandopferaltar von dem Priester angezündet, Gott zum Geruch des Wohlgefallens; während die gesäuerten Webebrodte nicht auf den Altar kamen, sondern bloß gewoben wurden. Dann fielen die Webebrodte nebst der Hebeschulter der Lämmer nach 3 Mos. 7, 14 und 23, 20 dem Priester zu, der die Lämmer geopfert hatte; der Rest der Minchah aber und die Webebrust der Lämmer fiel den Priestern überhaupt zu; und an dem übrigen Theil des Fleisches der Lämmer hatte auch der weitere Kreis der Darbringenden, des Volkes Theil. Alles mußte noch an demselben Tage gegessen werden. Zu dem Opfermahl ist übrigens noch zu bemerken, daß, wie wir weiterhin sehen werden, den Israeliten geziemte, an diesem

Tage auch allerlei freiwillige Gaben aus den ersten Früchten nach dem Heiligthum zu bringen, welche Gaben dann erst zum Altar 5 Mos. 26, 4 gebracht und dann mit zu dem Opfermahl 5 Mos. 26, 11. 16, 11 verwendet wurden, zum Zeugniß, daß Gott die Opfer ihres Erntedankes angenommen habe, und ihnen ihre Ernten zum Gebrauche im Segen hingebe. Die Darbringung der Erstlinge der Mahlzeiten bestand also in Summa darin, daß die ganze gewonnene Ernte durch zwei Brodte dargestellt, daß diese Brodte dargebracht, und daß diese Darbringung der Brodte nach vorgängigem vollständigem, in Sünd- und Brandopfer und Schelamim verlaufendem blutigen Opfer einer Vobopferminchah eingefügt, und daß endlich die Brodte nebst den übrigen Opfertheilen und in ihnen die ganze Ernte von Gott dem ganzen Volke nach seinen Abstufungen zum Genusse zurückgegeben wurden. Ganz klar wird der Ritus erst durch Dasjenige werden können, was wir weiterhin von der Minchah zu sagen haben.

Den Erstlingen steht ergänzend der Zehnte zur Seite. Schon vor dem Gesetz kommt diese Abgabe 1 Mos. 14, 20. 28, 22 vor. Das Gesetz nun aber gebietet 3 Mos. 27, 30—33. 4 Mos. 18, 20—24. 5 Mos. 12, 6. 11. 17. 14, 22—27. Nehem. 10, 37 ff., daß jeder Israelit von alle Dem, wovon er die Erstlinge darzubringen hatte, alljährlich auch den Zehnten entrichten soll. Man soll das einzelne Stück nicht vertauschen, sondern das beim Abzählen fallende soll gelten. Aber man kann, namentlich wenn das Hinschaffen zum Heiligthum durch die Entfernung erschwert wird 5 Mos. 14, 24 ff., den Naturalzehnten mit einem Fünftel über den Werth in Gelde ablösen. In Natur oder in Gelde ist der Zehnte nach dem Heiligthum zu bringen, denn er gehört Gott, ist heilig, 3 Mos. 27, 30. Darum ist seine Darbringung ein wirkliches Opfer, er wird 4 Mos. 18, 24 gehoben, ist eine Hebe für Jehovah, die entrichtet wird, damit der Israelit 5 Mos. 14, 23 Gott im ganzen Leben fürchten lerne, damit Gott 5 Mos. 14, 29 ihn in allen Werken seiner Hand segne. Aber Gott behält den Zehnten nicht, sondern giebt ihn durch

seine ein für alle Mal gegebene Verordnung den Leviten für ihren Dienst, den sie für das ganze Volk am Heiligthum thun; er ist ihr Theil, da sie sonst keinen Theil am heiligen Lande haben. Indessen müssen die Leviten 4 Mos. 18, 26—32 von dieser Zehntenaufkunft selbst wieder den Zehnten entrichten; es ist das ihre Abgabe, die sie von Tenne und Kelter Gott geben. Und Gott behält auch Dieses nicht, sondern giebt es durch seine Verfügung den Priestern, als ihre Auskunft für ihren Dienst am Heiligthum des Volks. Das Uebrige fiel, wie gesagt, den Leviten zu. Doch hatten sie davon zunächst bei der Darbringung mit den Darbringenden ein Opfermahl zu halten, das, weil es ein gottesdienstliches war, nur beim Heiligthum 5 Mos. 12, 17 gehalten werden durfte. Und da, wenn der Zehnte in Gelde entrichtet ward, sich dieses nicht essen ließ, so erlaubte das Gesetz 5 Mos. 14, 22—26 für diesen Fall ausdrücklich, daß dann am Ort des Heiligthums für einen Theil dieses Geldes wiederum das zur Ausrichtung des Mahls an Fleisch, Wein u. s. w. Nöthige eingekauft werden durfte. Was nach Entrichtung des Zehnten vom Zehnten und nach Ausrichtung dieses Opfermahles von der Zehntenaufkunft übrig blieb, gehörte dann den Leviten zum gewöhnlichen Lebensunterhalt, sie durften es „an allen Stätten“ mit ihren Familien essen. — Außer diesem jährlichen Zehnten war in jedem dritten Jahr, Zehntjahr, noch ein weiterer Zehnte von Allem 5 Mos. 14, 28 ff. 26, 12—15 zu entrichten. Doch ward dieser Zehnte nicht nach dem Heiligthum gebracht, sondern „in seinen Thoren soll ihn der Israelit zusammenbringen, dann den Leviten, den Fremdling, die Wittwen und Waisen, die in seinen Thoren sind, einladen, und mit denselben ihn daselbst essen“. Dieser Zehnte ist mithin nicht so eigentlich wie der jährliche gottesdienstlicher Natur, ein Opfer; doch hängen beide zusammen: ist jener erste Zehnte der Gott entrichtete Zoll der Dankbarkeit, so ist dieser zweite die Gabe der Wohlthätigkeit, in welcher der Dank gegen Gott sich bethätigt. — Hiernach liegt nun die Bedeutung des Zenten klar vor: Er ist zunächst eine Abgabe,

welche der Unterthan, Fehnsträger, Colon dem Herrn und Grundherrschaft giebt, durch welche er sich selbst als Eigenthum dieses Herrn bekennt Ebr. 7, 2 ff. Die Zehn aber ist allenthalben in der Schrift die räumlich quantitative, extensive Vollständigkeit, gegenüber der Sieben, welche die Vollständigkeit der Zeit und der zeitlichen Entwicklung, und gegenüber der Drei, welche die qualitative und intensive Vollständigkeit, die göttliche Vollkommenheit symbolisirt. Indem also der Israelit von all seinem Einkommen den Zehnten giebt, giebt er Gott alle seine Habe, erkennt er Gott als den Herrn und Geber derselben an, dankt er ihm für das Alles, und bittet er ihn, ihn im Besiz und Genuß desselben zu segnen. Ebenso klar stellt sich das Verhältniß des Zehnten zu den Erstlingen heraus: die Erstlinge werden gegeben, wenn das Gut aus der Hand Gottes, der es wachsen, geboren werden läßt, dem Menschen zufällt; der Zehnte aber, wenn das Gut bereits Eigenthum des Menschen geworden, in seine Nutzung übergegangen ist. Die Erstlinge und der Zehnte repräsentiren vollständig vom Ersten bis zum Letzten die ganze Habe des Israeliten nach Einkommen und Besiz, und was mit jenen geschieht, das geschieht mit dieser: Alles, was der Israelit hat, wird vor Gott und Gotte gebracht, von Gott angenommen, aber auch von Gott zurückgegeben, und zwar damit es unter seinem Segen dem Darbringenden nicht bloß für sich allein, sondern in Gemeinschaft mit dem ganzen heiligen Volke zum Genuß und zur Ernährung diene. Denn darauf müssen wir noch besonders achten, daß alle diese Opfergaben schließlich nicht bloß den Darbringenden, sondern immer auch den Priestern, auch den Leviten, kurz der Gemeinschaft des heiligen Volks und nur in dieser Gemeinschaft auch dem einzelnen Darbringenden zu essen gegeben werden: indem der Mensch Alles, was er durch Gottes Güte hat, Gott hingiebt, stellt er es allen Menschen Gottes zu Dienst, Jenes vollzieht sich durch Dieses; auch kann der Mensch sich des Segens Gottes nur in der Gemeinschaft mit den Menschen Gottes recht freuen; der rechte Israelit muß seinen Gottessegens mit seinen Prie-

stern, Aesteten theilen, mit dem ganzen heiligen Volk genießen. Wie das blutige Opfer seine Spitze in der Wiederherstellung des Sünders in die Gemeinschaft Gottes und seines heiligen Volkes hat, so findet auch das unblutige Opfer regelmäßig seine Spitze in der Pflege und Betheiligung der heiligen Gemeinschaft.

Erstlinge und Zehnten repräsentiren das regelmäßige, jährliche Einkommen. Weil aber neben diesem her dem Menschen durch Gottes Güte noch Manches in den Schooß fällt, gehen neben jenen noch die freiwilligen Gaben her. Diese, wohl zu unterscheiden von den blutigen und sühnenden freiwilligen Schelamim, und nicht minder von den Gelübdegaben, bei welchen der Mensch allerdings das Geloben, aber nach dem Geloben nicht das Geben mehr frei hat, sind dagegen Verkörperungen des Dank- und Bittgebets, Gaben, durch deren Darbringung am Heiligthum der Israelit wie durch die der Erstlinge und Zehnten, nur ohne gesetzliche Verpflichtung und ohne vorgängiges Gelübde seine Danksbarkeit gegen Gott bezeugte; es sind die תְּנוּחָה und תְּבִיאָה, von denen 3 Mos. 23, 38 die Rede ist. Solche brachte das Volk, als 2 Mos. 36, 3 das Heiligthum gebaut, und als 4 Mos. 7 der Altar geweiht ward, und als Gott 3 Mos. 31, 26—54 seine Feinde sammt ihrer Habe in seine Hand gegeben hatte. Aber auch der einzelne Israelit brachte solche freiwillige Gaben. Namentlich war es ihm 2 Mos. 34, 20. 5 Mos. 16, 10. 16. 17 auf das Gewissen gelegt, an den drei hohen Festen und an dem Fest der Erstlingsbrodte nicht mit leeren Händen zu erscheinen, sondern nach dem Maasse seines Erwerbungsvermögens allerlei freiwillige Gaben darzubringen. Die Form dieser Darbringung war nach 5 Mos. 26, 1 ff. die, daß die Gaben dem Priester übergeben, von diesem an den Altar gesetzt, und dann, je nach ihrer Beschaffenheit, den Priestern oder dem Heiligthum zufließen oder zum Opfermahl verwendet wurden. Darum waren sie aber auch wirkliches, eucharistisches Opfer, wie sie denn auch קָרָב 4 Mos. 7 und תְּרומה 2 Mos. 36, 3 heißen.

Alle diese Arten unblutiger Opfer haben das Gemeinsame, daß sie nur „vor“ Jehovah, nicht zu demselben, nicht auf den Altar gebracht werden. Aber naturgemäß müssen sie sich zu solchen steigern, die auf den Altar kommen, aber darum auch gesteigerte Bedeutung haben. Diese auf den Altar kommenden unblutigen Opfer bilden die zweite Klasse; sie enthält zwei Unterarten: die Darbringung der Erstgeburt opferbarer Thiere, und die Minchoth.

Auch die Erstgeburten der opferbaren Thiere durfte der Israelit nicht behalten; er durfte 5 Mos. 15, 19 mit der Erstgeburt seines Kindes nicht pflügen, und die seines Schafes nicht scheeren; auch durfte er sie nicht Gotte als besondere freiwillige Gabe darbringen 3 Mos. 27, 26, denn sie war ohnehin sein. Vielmehr hatte er sie im Laufe ihres ersten Lebensjahres zum Heiligthum zu bringen 2 Mos. 22, 30. Nur wenn das einzelne Stück einen Fehler hatte oder levitisch unrein war, so daß es zum Opfer nicht taugte, trat damit ein anderes, oben schon erwähntes Verfahren ein. Die Einlieferung mußte der Regel nach in Natur geschehen, doch war 5 Mos. 14, 22—27 dem entfernt Wohnenden erlaubt, sein erstgebornes opferbares Thier in seiner Heimath zu verkaufen, dafür am Orte des Heiligthums ein anderes zu kaufen, und dieses darzubringen; eigentlich mit Gelde gelöst durfte es nicht werden. Das Verfahren ist dann nach 4 Mos. 18, 15—18 folgendes: die Priester müssen das Thier am Brandopferaltar schlachten, sein Blut an den Altar gießen, seine Fettstücke Gotte zum Geruch des Wohlgefallens auf dem Altar verbrennen, und dann fällt ihnen der Rest des Fleisches zu gleicher Benutzung wie die Hebeschulter und Webebrust der Schelamim zu. Es leidet demnach keinen Zweifel, daß dies wirkliches Opfer ist: es wird Gott nicht allein so nahe als möglich gebracht, sondern auch im Act des Verbrennens von ihm angenommen. Aber ein blutiges Opfer ist es dennoch nicht: obgleich das Opfermaterial ein Thier ist, und das Blut desselben fließt, und an den Altar kommt, ist es doch kein sühnendes Opfer. Gerade hier, wo blutiges Opfer und Dar-

bringung sich in der Form so nahe berühren, tritt ihr Unterschied aufs Schärffste hervor. Bei dieser Opferung des opferbaren erstgebornen Thiers findet keine Handauslegung statt, es tritt nicht für den Darbringenden ein, es dient also auch nicht לְכַפֵּר. Und weil dies Moment fehlt, sagen auch die Acte der Blutsprennung und der Verbrennung hier nicht mehr als das, daß das Thier Gotte so nahe als es als opferbares nur kann, gebracht und von ihm angenommen werde, aber nicht, daß es für Jemanden Gott nahe gebracht, und daß in ihm Jemand angenommen werde. Es ist somit die Opferung der erstgebornen Thiere ein Opfer nicht der Sühne, sondern der Darbringung, des Dankes. Aber allerdings ist der Dank hier ein anderer als bei den anderen Darbringungen, weil Gegenstand und Form der Darbringung hier andere sind. Auf der einen Seite nemlich repräsentiren die männlichen Erstgeburten den Zuwachs an Heerdenreichtum, und die fehlerlosen Erstgeburten der opferbaren Thiere repräsentiren wieder alle Erstgeburten überhaupt. Indem also die Erstgeburten der opferbaren Thiere Gotte bis auf seinen Altar gebracht, von ihm angenommen, und als Allerheiligstes zum Unterhalt seiner Heiligen zurückgegeben werden, geschieht ein Gleiches mit der ganzen in dieser Darbringung repräsentirten Hälfte der Habe und des Gutes. In dieser Beziehung ist dies Opfer die Steigerung der Darbringung der Erstgeburten überhaupt. Aber es hat noch eine zweite wichtigere Seite. Die opferbaren Thiere sind dem Israeliten nicht bloß wie die anderen Thiere zur Habe, zum Essen und Trinken gegeben, sondern auch dazu, daß ihr Blut zur Sühne seiner Schuld diene. Hiefür nun dankt diese Darbringung der opferbaren Erstgeburten vorzugsweise; sie ist das Dankopfer für das von Gott gegebene Sühnblut und für die in demselben geschenkte Vergebung und Versöhnung; sie ist das sacrificium, mit welchem der Mensch auf das sacramentum des blutigen Sühnopfers antwortet. In dem blutigen Sühnopfer handelt Gott mit dem Menschen zu seiner Sühnung, in der Darbringung des opferbaren Thiers handelt der Mensch mit Gott, d. h. dankt ihm für die Herstellung eines Sühn-

mittels und einer Sühne. Eben darum muß diese Darbringung sich in der Form an das blutige Opfer anschließen, und doch dem Inhalte nach sich bestimmt von demselben unterscheiden.

Erscheint uns die Steigerung der Darbringung der Erstgeburten in der Darbringung der opferbaren Erstgeburten, so die Steigerung der Erstlinge und Zehnten in den Minchoth. Dies Verhältniß der Minchoth zu den Erstlingen und Zehnten tritt schon in der Selbstigkeit des Opfermaterials heraus. Der Ritus der Minchah ist nach 3 Mos. 2 im Allgemeinen dieser: mit Del angemengtes Mehl (oder Brod), bestreut mit Salz und Weihrauch, und Wein, wurden zum Altar gebracht und gehoben, dann ward eine Handvoll jenes Mehls mit Del, der Anbruch, auf dem Altar verbrannt, der Wein aber an den Altar gegossen, und schließlich ward der Rest des Mehls mit Del als ein Allerheiligstes von den Priestern gegessen. Nun wissen wir, daß die Erstlinge und Zehnten der Idee nach von allen Bodenerzeugnissen gebracht werden sollten, daß sie aber in der Wirklichkeit nur von Getreide (Mehl oder Brod) und Del und Wein, als den alles Uebrige repräsentirenden Haupterzeugnissen, gebracht wurden. Das Opfermaterial der Minchah aber besteht eben auch in Mehl oder Brod (Getreide), Del und Wein, denn Salz und Weihrauch sind nur symbolische Zusätze. Auch bedeutet dieses Opfermaterial in der Minchah zunächst nichts Anderes als in den Erstlings- und Zehnten-Darbringungen. Brod und Wein und Del repräsentiren Alles, was Gott durch den Erdboden (im Gegensatz gegen den Heerdenreichtum) dem Menschen zum Leben und Segen darreicht, vergl. Joel, Kapp. 1. 2; sie repräsentiren auch die Reichlichkeit und Fülle dieses Segens; Brod und Wein bilden gleichsam den Gegensatz zu Brod und Wasser: Brod und Wasser ist nur das zum Leben schlechthin Nothwendigste, das dem Elenden 1 Kön. 22, 27. 4 Mos. 21, 5. Jes. 21, 14. Ezech. 12, 18. 19 sein Leben fristet, aber Brod und Wein kann Tob. 4, 18 das ganze Vermögen des Reichen überhaupt bedeuten. Die erste und nächste Be-

deutung der Minchah wird daher derjenigen der Darbringung der Erstlinge und Zehnten entsprechen: indem der Israelit also Brod und Wein und Del seinem Gott auf seinem Altar darbringt, legt er dankend allen irdischen Segen, den er von Gott hat, wieder in Gottes Hand zurück, stellt Alles ihm zu Dienst, will es Alles nur von ihm und in ihm haben und anwenden. Darum heißt auch die Handvoll Mehl mit Del, die auf den Altar kam, constant die חֲזַזִּית. Nur will dabei bemerkt sein, daß diese Darbringung zur Danksgiving bei der Minchah durch das Verfahren mit dem Opfermaterial gesteigert erscheint. Nicht allein daß bei der Minchah die Opfergaben auf den Altar kommen, also alles durch sie Repräsentirte, die ganze irdische Habe des Israeliten, gleichsam in das Göttliche erhoben wird, sondern Gott nimmt es auch durch den Act des Verbrennens zum Wohlgefallen an. So wird nach Röm. 11, 16 in diesem Anbruch, in dieser auf dem Altar verbrannten Handvoll der ganze Teig und in dem Teige aller zeitliche Segen des Israeliten geheiligt. Und als ein Heiliges giebt dann Gott das Uebrige des Teiges seinen Priestern zu essen, d. h. er giebt alles dadurch Repräsentirte seinem heiligen Volk zum Segen und Lebensgenuß zurück. Daher heißt es Hos. 9, 1—5, daß durch die Minchah Segen über das Land komme, und daß mit der Minchah auch der Segen aufhöre. Daher kommt nach Jerem. 7, 17—20 Verderben und Unsegen über das Land, wenn die Minchah nicht dem rechten Gott gebracht wird. Daher betet Moses 4 Mos. 16, 15 über das undankbare Volk: „Wende Dich nicht zu ihrer Minchah“. Daher erscheinen Joel 1, 9. 10. 13. 2, 14. 19 das Darbringen der Minchah, der Segen des Landes, und der selige Zustand des Volkes als wesentlich zusammengehörige, einander gegenseitig bedingende Dinge.

Aber nicht bloß eine Steigerung Dessen, was schon die Darbringung der Erstlinge und Zehnten bedeutet, werden wir an der Minchah haben. Wenn wir sehen, wie die Minchah die häufigste, die täglich und bei allen Brandopfern und Schelamim vorkommende Opferart ist, wie sie nicht gleich den

Erstlingen bloß von den einzelnen Israeliten, sondern im Namen des ganzen Volks dargebracht wird, wie Mal. 1, 11 ihr die allgemeine Verbreitung und die ewige Dauer geweiht wird, während solches dem blutigen Opfer abgesprochen wird — so werden wir von vorn herein vermuthen müssen, daß die Minchah noch etwas Mehr als ein Dankopfer für die Früchte der Erde sein wird. Wir brauchen aber auch nur das bei ihr zur Anwendung kommende Opfermaterial etwas näher zu betrachten, um diese weitere Bedeutung mit Sicherheit zu finden. Wir sahen bereits, daß der Besiz von Brod und Wein und Del für Reichlichkeit und Reichtum galt, und daß mithin diese Opfergaben der Minchah Alles repräsentiren, was der Mensch durch Gottes Güte hat. Nun aber sind Brod und Wein und Del nicht bloß Erzeugnisse des Bodens, nicht bloß Nahrungsmittel, die dem Menschen durch die Güte Gottes in den Mund wachsen, sondern sie sind auch ein von dem Menschen selbst Erarbeitetes, sein Erwerb, vermittelt durch seine Arbeit im Schweiße seines Angesichts. Ja, auch ein von dem Menschen Verarbeitetes sind sie; sie sind nicht in ihrer natürlichen Gestalt verbliebene Gottesgaben, nicht Rohproducte, sondern sie sind Etwas, was der Mensch aus den Gaben Gottes unter seinem Segen mit seinem Fleiß und Geschick hergestellt hat. So stellt dies Opfermaterial der Minchah dar nicht bloß Alles, was der Mensch durch Gottes Güte hat, sondern auch Alles, was er unter Gottes Beistande und Segen aus den Gaben Gottes erarbeitend und verarbeitend schafft und wirkt, seine Werke und deren Frucht. Und zwar die Gesamtheit der menschlichen Werke stellt sich in Brod und Wein und Del dar: denn alle Thätigkeit des Menschen hat ihren Impuls in dem das Leben des Menschen reich machenden Erwerbe; und alle Thätigkeit des Menschen kann Nichts erschaffen, nur die von Gott erschaffenen Stoffe verarbeiten; und selbst die geistige und geistliche Arbeit findet doch ihre stoffliche Erfüllung nur in Dem, was diese Erde dem Menschen zu thun giebt. Mit derselben Wahrheit, mit welcher sich Alles, was der Mensch hat und braucht, in dem

Begriffe des täglichen Brodes zusammen fassen läßt, läßt sich alles Erarbeiten und Verarbeiten, Wirken und Werk des Menschen in dem Proceß anschauen, der aus dem von Menschenhand gesäeten und geernteten Korn Mehl und Brod zur Speise macht. So brachte mithin der Israelit in der Minchah nicht bloß Alles, was er hatte, sondern auch Alles, was er that, seine Werke vor seinen Gott. Und die Bedeutung dieser Darbringung ergiebt sich unschwer: auch sie geschieht zunächst לְאַחֵר; der Mensch dankt damit Gott, unter dessen Segen und Beistande es ihm nur möglich war, seine Werke aller Art zu thun und von seiner Arbeit sein Brod zu essen. Indem aber Gott solch Dankopfer annimmt, nimmt er damit auch das Werk und Thun des Darbringenden wohlgefällig auf und an, und heiligt es durch sein Wohlgefallen. Und so geheiligt giebt er es dann nicht direct dem Darbringenden, sondern den Priestern, dem heiligen Volk zu essen, d. h. er läßt all Werk und Thun des Frommen der ganzen Gemeinschaft des heiligen Volks und in derselben auch ihm selber zum Genuß, Gewinn und Segen werden. Aber noch einen Schritt weiter müssen wir gehen. In der Art, wie ein Mensch die Gaben, die Gott ihm giebt, mit seinem Werk und Thun verarbeitet, wie er durch seine Arbeit sein Brod erwirbt und sein Leben gestaltet, kommt zur Erscheinung, was dieser Mensch innerlich und an sich ist, kann und vermag; was ein Mensch ist, erscheint in Dem, was er hat und thut. Stellt also das Opfermaterial der Minchah Das dar, was der Opfernde hat und thut, so stellt es zugleich dar, was derselbe ist, seine Persönlichkeit, wie sie in den ihm verliehenen Gottesgaben einer Seits und in seinen darauf gegründeten Werken anderer Seits ihre Peripherie hat; und wir werden nicht irren, wenn wir sagen: in der Minchah bringe der Israelit seinem Gott sich selbst dar sammt Allem, was er hat und thut und ist. Und erst hieran haben wir die volle Bedeutung der Minchah: Der sie Darbringende dankt damit Gott für Alles, was er hat und thut und ist, giebt darum sich und sein Leben sammt allen ihm von Gott verliehenen Gaben und Allem, was er

selbst aus sich gemacht hat, Gott zu eigen; Gott aber, indem er solch Selbstopfer annimmt, heiligt ihn und sein Leben; und giebt ihn, so geheiligt, sich selbst und der Gemeinschaft seines heiligen Volks zurück, daß er in derselben sich zur Freude und dem Volke zum Segen lebe. Die Minchah stellt die Selbsthingabe an Gott, die Heiligung der Person und ihres ganzen Lebens dar. So stellt sich die Minchah richtig dem blutigen Opfer gegenüber: Im blutigen Opfer stellt der Mensch in Folge göttlicher Erlaubniß ein reines Thier für sein schuldbeladenes Selbst ein, um Entsündigung, Gottes Wohlgefallen, Gottes Gemeinschaft wieder zu erlangen; hat er aber diese erlangt, so darf er dann in der Minchah selbst zu Gott kommen, und sich mit seinem ganzen Leben ihm ergeben zur Heiligung. Daher schließt sich auch die Minchah dem blutigen Opfer gerade bei dem Act des Verbrennens an, als in welchem das Wohlgefallen Gottes gewonnen wird. Auch stellt sich so die Minchah richtig neben die Darbringung der opferbaren Erstgeburt: Letztere ist das Dankopfer für das geschenkte Sühnmittel, die Minchah aber ist das Dankopfer für die Sühne und wiedergeschenkte Gottesgnade. Auch der Apostel Paulus faßt die Bedeutung der Minchah als die Selbsthingabe des Lebens an Gott, wenn er 2 Tim. 4, 6. Phil. 2, 17 die Hingabe seines ganzen Lebens in dem Dienste, welchen er Gott im Apostelamt thut, dem Trankeopfer vergleicht.

Erhebt sich aber die Minchah zu der Bedeutung der Selbsthingabe des sie Darbringenden, so müssen damit auch ihre einzelnen Bestandtheile eine modificirte symbolische Bedeutung gewinnen. Sie können dies, weil sie ein vom Menschen Verarbeitetes sind; damit hängt ihnen das Menschliche, Ethische schon an. Wir werden diese ihre symbolische Bedeutung finden, wenn wir ihre natürliche Beschaffenheit und ihre Verwendung im Ritual näher ins Auge fassen. Das Brod oder Mehl, indem es am meisten das Moment des menschlichen Verarbeitens und Erarbeitens an sich trägt, ist von selbst ein Symbol aller Werke der Menschen und ihrer Frucht; es stellt sich also in ihm das Thatleben des Menschen

dar. Dem Del wird in der Schrift mehr als eine symbolische Bedeutung beigelegt. Es ist zunächst Salbstoff, und als solcher Symbol des heiligen Geistes. Diese Bedeutung kann es in der Minchah nicht haben; denn als Salbstoff wird es von außen her dem Menschen zugebracht, wird es auf den Menschen geschüttet; in der Minchah aber wird es von dem Menschen dargebracht, geht es von dem Menschen aus. Auch erscheint es in der Minchah nicht als Salbstoff, sondern als Brennstoff und Lichtstoff, denn es kommt ins Feuer, und zwar ins Altarfeuer, in Gottes Feuer. Nun aber dient es der Schrift auch in dieser Beziehung als Symbol. So werden die Frommen Ps. 52, 10 den Delbäumen verglichen, sofern sie mit Mund und Werk in der Welt die Wahrheit Gottes bezeugen, denn sie geben ihr Denken und Wissen und Reden und Thun Gott hin, daß es, von dem Geiste Gottes durch sein Wort entzündet, der Wahrheit Gottes in der Welt zum Leuchten verhelpe, und sind also Lichtstoff hergebende Bäume, Delbäume. So wird auch das Volk Israel im Ganzen dem Delbaum Jerem. 11, 16. Hos. 14, 7. Röm. 11, 17 verglichen, sofern es Träger des Lichts Gottes in der Welt ist. So werden Sach. 4, 12. Offenb. 11, 4 die Propheten und Zeugen Gottes dargestellt als Delbäume, welche dem Leuchter, auf welchem das Licht der Wahrheit Gottes brennt, das Del, den Lichtstoff zuführen: sie geben ihr Denken und Reden im Glauben Gott hin, und lassen es von dem Feuer des heiligen Geistes entzünden, und so entsteht das Licht göttlicher Erkenntniß, welches von dem Leuchter der Gemeinde Gottes leuchtet. Auch Matth. 25, 1 ff. kann das Del nichts Anderes bedeuten, denn die thörichten Jungfrauen haben die Lampe des Wortes Gottes; auch der heilige Geist mangelt ihnen zunächst noch nicht, ihre Lampen brennen noch; aber Del, Lichtstoff haben sie nicht, sie geben nicht im Glauben ihr Denken und Wissen und Leben dem heiligen Geist und seinem zündenden Feuer hin, und so verlöscht schließlich das Licht des heiligen Geistes bei ihnen, weil es keinen Lichtstoff bei ihnen findet. In dieser Bedeutung werden wir denn das

Del auch in der Minchah zu nehmen haben: es ist dasjenige Menschliche, was, entzündet von dem heiligen Feuer Gottes, das Licht göttlicher Wahrheit und Erkenntniß ergiebt; es ist, gegenüber dem durch das Brod oder Mehl bedeuteten Thatleben des Menschen, das Gedanken- und Erkenntnißleben des Menschen: Dieses giebt der Mensch in der Minchah Gotte dar im Glauben, Gott aber entzündet und heiligt es in seinem Feuer, und giebt es ihm so zurück als das Licht seines Lebens. Darum müssen auch bei der Minchah Mehl und Del in einander gemengt, und so gemengt dargebracht werden, denn Thatleben und Erkenntnißleben, gute Werke und Gedanken sind nicht neben einander, sondern in einander. Dem Brod (Mehl) und Del werden immer Weihrauch und Salz zugegeben. Daß das Verbrennen des Weihrauchs das Aufsteigen der Gebete des Opfernden bedeutet, hat Kurz^{*)} aufs Neue schlagend dargethan. Darum gehört er zu Beidem, zu Brod und Del, denn ohne Gebet kann der Mensch weder Werke thun, noch die Wahrheit erkennen, und eben so wenig dies sein Thun und Denken vor Gott stellen, daß er es ihm heilige und erleuchte. Das Salz aber ist 3 Mos. 2, 13 das Salz des Bundes, denn wenn im Opfer Gott und Mensch mit einander handeln, muß immer zwischen ihnen die Bundestreue sein. Wenn daher zum blutigen Opfer Salz kommt, so bedeutet es die Treue Gottes, der seinem Bunde gemäß hier Vergebung und Gnade gewährt; und wenn zu der Minchah Salz kommt, so bedeutet es die Treue des Darbringenden, der seinem Bunde gemäß sich Gott heiligen will. Dagegen war ausdrücklich verboten, dem Brode Sauerteig oder Honig zuzuthun: nicht durch irgend welchen fremden Zusatz soll des Menschen Thun und Sein Gott gefällig werden, in der Lauterkeit wird es Gott angenehm sein. Also in der Darbringung des Brods und Dels mit Weihrauch und Salz heiligt der bundestreue Israelit im Gebet Gotte sein Thatleben und sein Gedankenleben. Es fehlt nur noch, daß auch die Hin-

*) Beiträge zur Symbolik des a. t. Cultus, S. 44 ff. 52 ff.

gabe des Lebens selber, der Persönlichkeit, des Selbst zur Darbringung komme. Und wir werden wohl nicht irren, wenn wir diese in der Darbringung des Weins erblicken. Es mußte nach Sirach 50, 15 rother Wein sein; und dies rothe Blut der Traube 1 Mos. 49, 11. 5 Mos. 32, 14 ist gewiß ein passendes Bild des Bluts, im Blute aber ist die Seele, und die Seele ist das Leben. Und dies Abbild des Bluts wird ausgegossen, hingeschüttet an den Altar Gottes. So stellt sich in dem Trankopfer die Hingabe der Persönlichkeit selbst, des ganzen Lebens an Gott dar; wie denn auch der Apostel Phil. 2, 17. 2 Tim. 4, 6 es so faßt. Darum macht auch, vgl. Sirach 50, 15, das Trankopfer den Schluß des Ganzen: Erst empfängt der Opfernnde im blutigen Opfer Vergebung und Gnade; dann giebt er sein Thun und Denken im Gebet Gott hin zur Heiligung; und schließlich ergiebt er Seele und Leben seinem Gott ganz und gar. Daraus erklärt sich auch, daß die Ausgießung des Weins als Trankopfer gewisser Maassen eine selbstständige Stelle neben der Minchah einnimmt.

Es bleibt uns nur noch übrig, die verschiedenen Arten der Minchah und das Verfahren bei derselben näher zu betrachten. Die Arten der Minchah unterscheiden sich nur durch die abweichende Art der Bereitung des dabei verwendeten Mehls oder Brodes, während das Verfahren bei allen dasselbe ist. Der Arten der Minchah sind drei.

Die erste ist die schon oben S. 94 von uns besprochene מִנְחַת עֵרֶוּל, die Minchah der Erstlinge, die neue Minchah, vgl. 3 Mos. 2, 14—16. Die die Bereitung ihres Mehltheils beschreibenden Worte des V. 14 haben manche Schwierigkeiten, indessen möchte so Viel mit Sicherheit als ihre Meinung angenommen werden können: Mehl oder gar Brod soll man nicht zu dieser Minchah nehmen, sondern man soll Aehren, in denen die Körner noch fest und weich sind, am Feuer dörren, daß die Körner ausfallen und mahlfähig werden; diese Körner aber soll man dann nicht mahlen, sondern nur grob zerstoßen, schroten; und dies Schrot soll den Brodbestandtheil dieser Erstlingsminchah bilden. Die Bedeutung

liegt auf der Hand: dadurch daß ihr Mehltheil unmittelbar den noch frischen Aehren entnommen ward, schloß sich diese Minchah der mit ihr verbundenen Darbringung der Erstlingsbrode eng an; und auf der anderen Seite ward dadurch, daß die Körner nicht gemahlen, sondern nur geschrotet wurden, das Moment des vom Menschen Verarbeitetseins um eben so viel zurückgeschoben, als das Moment des Naturproducts durch die Gewinnung der Körner unmittelbar aus den Aehren hervorgehoben ward, wie es wiederum zu der Darbringung der Erstlinge völlig paßte. Diese Minchah kam nur beim Fest der Wehebrodte vor, deren Darbringung in der oben von uns beschriebenen Weise in sie eingefügt war: indem Israel seinen Dank für die Ernte des ihm geschenkten Landes darbrachte, heiligte es sich selbst seinem Gott.

Die zweite Art der Minchah, vgl. 3 Mos. 2, 1. 2, hat ihr Eigenthümliches darin, daß zu ihr nicht Schrot, noch Gebäckenes, sondern Mehl, מֶלֶךְ, und zwar nach 2 Mos. 29, 2 feinstes Weizenmehl zu nehmen war. Es ist dies die mittlere Form: in dieser Minchah tritt das Moment des Naturproducts weiter zurück als in der Minchah der Erstlinge; und das Moment des Verarbeitetseins nicht so weit hervor als in derjenigen Minchah, zu welcher Brod oder Kuchen gebraucht wird. Daher kommt sie auch am häufigsten, immer da vor, wo zwar eine Minchah stattfinden muß, aber keine vorspringende Bedeutung in Anspruch nimmt. Alle Brandopfer, folglich auch die täglichen, Sabbath- und Festopfer, ferner alle Gelübde- und freiwilligen Opfer (nicht aber die Lobopfer) schließen mit dieser Minchah aus Mehl. Und zwar bestimmte sich dann immer die Quantität des zur Minchah zu nehmenden Mehls nach der Qualität des bei dem vorausgegangenen blutigen Opfer verwendeten Thiers, vgl. 2 Mos. 29, 38 ff. 4 Mos. 15, 1—12. 28, 1 ff. 29, 1 ff. War das Opferthier ein Lamm (Schaf oder Ziege), so war zur Minchah der zehnte Theil von einem Epha, bei einem Widder waren zwei, und bei einem Rinde drei Zehntheile Mehl zu nehmen. Und nach der Quantität des Mehls bestimmte sich dann wieder die

Quantität des Oels und Weins: auf ein Zehnthheil Mehl gehörte ein Viertel Hin Del und eben so viel Wein, auf zwei Zehnthheile Mehl ein Dritttheil Hin Del und eben so viel Wein, auf drei Zehnthheile Mehl ein halb Hin Del und eben so viel Wein. Stand die Minchah als das sacrificielle Dankopfer dem blutigen Opfer als dem sacramentalen, Sühne und Gnade gewährenden Opfer gegenüber, so war es in der Ordnung, daß jene sich diesem anschloß und parallel hielt, und daß sich dies durch die Bestimmung der Quantität ihrer Bestandtheile nach der Qualität des Opferthiers bestimmte. Man darf nur hieraus nicht folgern, daß der Minchah gar keine selbstständige Bedeutung zukomme. — Modificirt erscheint diese Minchah aus Mehl bei der Darbringung der Webegarbe, und bei dem Reinigungsoffer des Aussätzigen. Zu der Minchah nemlich, welche sich dem bei der Darbringung der Webegarbe zu opfernden (s. oben S. 92) Brandopfer von einem Lamm anschloß, waren nicht Ein, sondern zwei Zehnthheil Mehl zu nehmen. Diese Verdoppelung gerade des Mehtheils bei der zu einem Erstlingsopfer gehörenden Minchah erklärt sich selbst. Bei dem Reinigungsoffer des Aussätzigen 3 Mos. 14, 10—20 wurde erst ein Schuld-, dann ein Sünd-, dann ein Brandopfer aus einem Lamm gebracht, aber zu der auf letzteres gehörigen Minchah das Dreifache des gewöhnlichen Maasses, nemlich drei Zehnthheile Mehl genommen. Und selbst wenn der arme Aussätzige, wie ihm 3 Mos. 14, 21—31 gestattete, zu diesem Brandopfer nicht ein Lamm, sondern eine Taube nahm, mußte er zu der nachfolgenden Minchah einen Zehnten Mehls nehmen, welches Maas sonst nur auf ein Lamm gehörte. Diese Vermehrung des Mehtheils in der Minchah beim Opfer des Aussätzigen erklärt sich einfach: der Aussatz steht der Sünde gleich; der Aussätzige ist aus der Gemeinschaft des heiligen Volks ausgeschlossen; wird er geheilt, so muß er durch Schuld- und Sündopfer, und durch eine der Priesterweihe analoge Salbung wieder in die heilige Gemeinschaft aufgenommen werden; und ist er das, kann er Brandopfer darbringen, um Gott wieder wohlgefällig

zu werden; aber dem gegenüber ist denn auch natürlich, daß dann in der folgenden Minchah das Moment der Selbsthingabe und namentlich das der Heiligung seiner Werke verstärkt auftrate.

Die dritte Art der Minchah, 3 Mos. 2, 4—9, vgl. 1 Chron. 23, 29, hat ihr Unterscheidendes darin, daß nicht Schrot, noch Mehl, sondern Gebackenes, Gares genommen wird. Hier tritt das Moment des Verarbeiteteins, und damit die Bedeutung des Sich selbst mit allem Seinigen Hingebens und Heiligens in den Vordergrund. Es war die vollständigste Form der Minchah, wie denn הבא , „gebacken, gar sein“, auch „ganz, vollständig sein“ heißt. Diese Minchah hat übrigens, je nach der verschiedenen Weise des Backens, drei Unterarten: 1) es werden aus Mehl ohne Sauerteig mit Del angerührte, im Ofen gebackene Kuchen und Fladen, חלה und חמץ , genommen. Diese Form der Minchah kam erstens nach 3 Mos. 7, 12—14 beim Lobopfer zur Anwendung. Bei dieser Lobopferminchah ward außerdem ein nicht mit jenen ungesäuerten Kuchen und Fladen zu verwechselndes gesäuertes Brod so dargebracht, daß es nicht auf den Altar kam, sondern nur gehoben wurde und dann dem fungirenden Priester zufiel; dieses Brod war ein זבח , eine Dankesgabe, der verkörperte Dank, der zum Lobopfer wesentlich gehörte. Ferner kam diese Form der Minchah zur Anwendung bei dem Opfer des Nasiräers 4 Mos. 6, 13—21, weil das Schelem, welchem sich hiebei die Minchah anschloß, ein Lobopfer war; so wie endlich bei der Weihe Aarons und seiner Söhne 3 Mos. 8, 2—32, vgl. 2 Mos. 29, 1 ff., in dem mit derselben verbundenen, einzig in seiner Art dastehenden Füllopfer. Warum in allen diesen Fällen die am meisten ausgebildete Form der Minchah angewendet wird, liegt auf der Hand: das Lobopfer postulirt geradezu ein besonders markirtes eucharistisches Opfer; bei der Priesterweihe kommt es auf das Sich selbst Gotte darbringen und heiligen in eminenter Weise an; und beim Nasiräat läuft ja Alles auf eine asketische Heiligung der eignen Person an Gott hinaus. Oder es wurde 2) ein aus Mehl mit Del ungesäuert in der

Pfanne Gebackenes genommen, das dann in Stücke gebrochen, noch wieder mit Del begossen, und so in Stücken geopfert ward. Diese Art der Minchah hatte nach 3 Mos. 6, 12—16 der angehende Hohepriester am Tage seiner Salbung Morgens und Abends darzubringen. Oder es ward 3) ein aus ungesäuertem Mehl mit Del auf dem Rost Geröstetes genommen. Von der Anwendung dieser Form der Minchah findet sich in der Schrift kein speciellcs Beispiel erwähnt.

Wir haben nun nur noch das bei allen Minchoth gleichmäßige Verfahren zu beschreiben: Das Del ward immer gleich zu dem Mehl gethan, mit demselben zum Teige geformt, oder gebacken, oder über das Gebackene gestrichen. Auch das Salz des Bundes ward sofort 3 Mos. 2, 13 hinzugethan. Auf diese Masse ward der Weihrauch gestreut, und dann zum Opfer geschritten. Der Priester — denn auch die Minchah durfte nur durch des Priesters Hand 3 Mos. 2, 2 gebracht werden — brachte diese Masse „vor das Angesicht Jehovahs an den Altar“ 3 Mos. 6, 8, und „hob“ sie 3 Mos. 6, 9. Dann nahm er erst allen Weihrauch ab, und verbrannte ihn auf dem Brandopferaltar, denn das Gebet soll ganz zu Gott kommen, und muß eher zu Gott kommen, ehe die Gabe und Hingabe folgen kann. Darauf nahm er von der Masse eine Handvoll ab und verbrannte sie auf dem Altar. Diese Handvoll dient einer Seits לְאַזְכָּרָהּ ; das geht den Menschen, den Darbringenden an; in ihr wird alles durch sie Bedeutete Gott mit Dank hingegeben, steigt zu ihm auf. Es geht aber auch Gott an, ist ihm ein Geruch des Wohlgefallens, in welchem er alles durch sie Bedeutete annimmt. Bei diesem Verbrennen ist jedoch zu merken, daß, wenn der die Minchah Opfernde ein Priester war, aus einem gleich anzuführenden Grunde nicht bloß eine Handvoll, sondern das Ganze 3 Mos. 6, 22. 23 verbrannt ward. Hierauf ward der Wein an den Altar gegossen. Und nun folgte schließlich das Opferessen der Minchah. Das gestaltete sich indessen je nach der Person des Opfernden verschieden. Opferte ein Priester eine Minchah, so ward sie gar nicht gegessen, sondern, wie bemerkt, ganz

verbrannt. War aber der Opfernde Jemand anders, so ward das nach der Verbrennung von dem Mehl (Brod) mit Del Uebrigbleibende von den Priestern als ein Allerheiligstes 3 Mos. 6, 16. 17 ungesäuert im Vorhofe gegessen; und zwar, wenn die Minchah in Gebadenem und Garem bestand, nur von dem fungirenden Priester 3 Mos. 7, 9; aber, wenn sie aus Schrot oder Mehl bestand, von allen Priestern 3 Mos. 7, 10, so daß alle Priester männlichen Geschlechts, wenn sie nur levitisch rein waren, auch die mit einem Fehler behafteten und darum zum Priesterdienste untauglichen männlichen Nachkommen Aarons davon essen durften 3 Mos. 6, 18. 7, 10. 22, 1 — 9. Der Grund dieser Unterschiede begreift sich unschwer: nachdem in der Minchah der Opfernde sich selber sammt seinem ganzen Leben Gott hingegeben, und Gott solch Selbstopfer angenommen hatte, setzte Gott den Opfernden und sein geheiligtes Leben Seinem heiligen Volke zum Gewinn und Genuß in der Form, daß Er die sein Selbstopfer darstellende Minchah Seinen Priestern, als in welchen die Heiligkeit des Volks repräsentirt war, zu essen gab. Dies cessirte aber natürlich, und es verblieb bei der Annahme Seitens Gottes, wenn der Opfernde ein Priester war, weil dann über ihm keine höhere Repräsentation des heiligen Volks mehr vorhanden war. Anderer Seits war es wieder natürlich, daß dies Moment der Gemeinschaft mit dem heiligen Volke gerade da besonders hervorgehoben ward, wo die Minchah selbst wie beim Lobopfer eine accentuirte Bedeutung hatte, oder wo es wie beim Opfer des Ausfägigen gerade auf die Gemeinschaft mit dem heiligen Volke ankam; und so ward denn in solchen Fällen eine Steigerung dieses Acts dadurch hervorgebracht, daß die Minchah nicht von allen, sondern nur von dem fungirenden Priester gegessen wurde, als in welchem die Heiligkeit des Volks für den Moment concentrirt erscheint.

Wir haben gesehen, wie die unblutigen Opfer erster Klasse sich zu denen zweiter Klasse steigern. Diese aber steigern sich wieder zu denjenigen unblutigen Opfern, welche nicht mehr bloß an und auf dem Brandopferaltar, sondern im Heiligen

selbst geschehen. Diese dritte Klasse der unblutigen Opfer besteht nemlich in nichts Anderem, als in dem Dienst des Heiligen selber, der eben nur eine potenziirte, voll ausgebildete Minchah ist. Wir werden, um diesen Satz zu erweisen, zunächst im Anschlusse an das bereits oben E. 26 Gesagte die Geräthe des Heiligen und die Vornahmen mit denselben zu beschreiben haben*).

In dem Heiligen befanden sich bekanntlich drei Geräthe, der Rauchopferaltar, der Leuchter und der Schaubrodtisch. Der unmittelbar vor dem Vorhang der Rapporeth gegenüber stehende Rauchopferaltar bestand nicht wie der Brandopferaltar aus Erde, sondern ganz aus Sittimholz, und war nicht mit erdigem Kupfer, wie jener, sondern mit lauterem Golde überzogen. Auf ihm durfte 2 Mos. 30, 9 weder blutiges, noch Trank- oder Speisopfer gebracht werden; das Opfer der an ihm Erscheinenden und damit diese selbst gelten ausdrücklich 2 Mos. 30, 35 als rein und heilig. Dagegen hatten auf demselben die Priester an jedem Morgen und Abend, wenn im Vorhofe das tägliche Brandopfer, um das Volk wohlgefällig zu machen, gebracht war, Rauchwerk auf Kohlen zu streuen, daß sein Rauch aufstieg als Wohlgeruch, Gott zum süßen Geruch. Dies Rauchwerk war aus vier, 2 Mos. 30, 34—38 angegebenen, aber nicht mehr bestimmbarren Ingredienzien zu bereiten. Anderes Rauchwerk als dies durfte

*) In dem neuerlich über die Bedeutung des Heiligen geführten Streite (Bähr, Symbolik I, 407 ff. Hengstenberg, Authentie des Pentateuch II, 636 ff. Bähr, der salomonische Tempel, Karlsr. 1848. Kurz, Beiträge zur Symbolik des a. t. Cultus. I. Cultusstätte. Leipzig, 1851) hat man sich, wie uns scheint, irriger Weise nur an den Altar oder den Weihrauch (Wohlgeruch), an den Leuchter oder das Licht, an den Tisch oder die Brode gehalten, und dabei übersehen, nicht allein daß man es mit noch viel mehreren Objecten, nemlich mit Altar, Feuer, Weihrauch, Verbrennen, Aufsteigen und Dufte des Rauchs, mit Leuchter, Lampen, Del, Anzünden, Brennen, Licht, Leuchten, mit Tisch, Broden, Ausstehen und Essen der Brode u. s. w. zu thun hat, sondern auch daß hierin Handlung ist, daß hier nicht bloß von Geräthen die Rede ist, sondern daß hier Vornahmen und Vorgänge stattfinden.

nicht auf diesen Altar gebracht, noch durfte dies Rauchwerk irgend wie anders gebraucht werden. Der, gegen das Allerheiligste gesehen, rechts vor dem Rauchaltar stehende, aus massivem Golde gefertigte Leuchter hatte einen geraden Schaft, aus welchem als seine Fortsetzungen auf jeder Seite drei Röhren oder Arme hervorgingen. An dem Schaft und seinen Fortsetzungen waren als Zierrathen und Knäufe mandelförmige Blüthenkelche, Knospen, Früchte angebracht; er war also sichtlich dem Stabe Aarons 4 Mos. 17, 23 nachgebildet. Oben auf dem Schaft und auf den Spitzen der sechs Arme befanden sich sieben Lampen. In diese Lampen hatten die Priester an jedem Morgen und Abend 2 Mos. 27, 20. 21. 3 Mos. 24, 1–4. 2 Chron. 13, 11 reines feinstes Olivenöl, das von den Kindern Israel dazu dargebracht werden sollte, zu thun, und die Lampen anzuzünden, daß sie leuchteten „vor dem Herrn“. Der links von dem Rauchaltar stehende Schaubrodtrisch, vierfüßig, von Sittimholz, mit lauterem Golde überzogen, hatte, wie die Bundeslade, die Kapporeth, der Rauchaltar, einen goldenen Kranz, zum Zeichen, daß er ein heiliges göttliches Geräth sei. Auf diesem Tisch wurden von den Priestern, aber als von den Kindern Israel kommend 3 Mos. 24, 8 an jedem Sabbath vor das Angesicht Jehovahs zwölf von den Priestern aus dem feinsten Mehl bereitete, ungesäuerte Brodkuchen ausgelegt, in zwei Reihen zu je sechs; auf jede Schicht war unvermischter Weihrauch zu streuen. Am je folgenden Sabbath wurde dann aller Weihrauch abgenommen, und auf dem Rauchaltar verbrannt, die Brode aber ebenfalls, um durch neue ersetzt zu werden, abgenommen, und dann von den Priestern als ein Allerheiligstes an heiliger Stätte gegessen. Außerdem sehen wir aus den Nebengeräthen 2 Mos. 25, 29. 4 Mos. 4, 7, daß neben den Broden auch Wein verwendet ward, ohne daß jedoch das Verfahren mit demselben näher beschrieben wäre. Das ist vollständig das Heilige und sein Dienst.

Suchen wir nun diesen Dienst des Heiligen näher zu verstehen, so tritt uns das auf den ersten Blick entgegen, daß wir in ihm eine Minchah vor uns haben, denn wir finden in

ihm das ganze Opfermaterial der Minchah, Brod, Wein, Del, Weihrauch und Salz, und auch nur dieses wieder. Daneben aber stellen sich wesentliche Abweichungen von der Minchah des Vorhofs heraus, welche sichtlich den Dienst des Heiligen als etwas Höheres erscheinen lassen. Erstens schließt sich jede im Vorhofe gebrachte Minchah einem blutigen Opfer an. Denn da, im Vorhofe, ist der Darbringende, mag es ein Einzelter oder das ganze Volk sein, immer als ein Solcher gesetzt, der erst entsündigt werden muß, ehe er sich und was sein ist, Gotte darbringen und heiligen kann. Wer dagegen im Heiligen Brod und Del u. s. w. darbringt, hat den Vorhof durchschritten, das sühnende Opfer hinter sich, ist als ein Heiliger Gottes gesetzt und gedacht; daher erscheint die Minchah des Heiligen ohne ein vorgängiges blutiges Opfer, als selbstständig. Darum kann aber auch als der die Minchah des Heiligen Darbringende niemals ein Einzelter, weil dem Einzelnen immer noch Sünde anhängt, und Sühne noth ist, sondern immer nur das Volk Gottes in seiner Idealität erscheinen. Darum werden auch im Heiligen nicht einzelne Minchoth geopfert, sondern der Dienst des Heiligen ist ein continuirlicher, die beständige Minchah, die unaufhörliche Selbstdarbringung des heiligen Volks. Allerdings ist dies nicht dahin zu verstehen, als ob der Dienst des Heiligen in gar keinem Zusammenhange mit dem blutigen Opfer im Vorhofe stände. Im Gegentheil, ohne letzteres wäre ersterer unmöglich. Nur so ist das Verhältniß nicht, daß das Opfern im Heiligen sich immer im Einzelnen an ein blutiges Opfer im Vorhofe anschlüsse, sondern der Dienst des Heiligen im Ganzen setzt den Dienst des Vorhofs im Ganzen voraus: im Vorhofe wird ein heiliges Volk geschaffen, und im Heiligen thut es als ein heiliges seinen reinen und unbefleckten Gottesdienst. Zweitens erscheinen die einzelnen Bestandtheile der Darbringung, Brod, Del, Weihrauch, während sie in der Minchah des Vorhofs zusammen und in Eins dargebracht werden, bei der Minchah des Heiligen obwohl verbunden, doch gesondert, das Brod dem Tisch, das Del dem Leuchter, der

Weihrauch dem Rauchaltar zugewiesen; und durch diese Sonderung der Momente ist die Möglichkeit gegeben, die Formen der Darbringung voller auszubilden. Ueberdem sind die einzelnen Bestandtheile möglichst entwickelt: der Mehltheil hat die ausgebildete Form des Brodes (חֶלֶל), und das Rauchwerk ist nicht wie bei der Minchah des Vorhofs einfacher Weihrauch, sondern ein feiner componirtes. Kurz, es ist eine vollere, ausgebildete Minchah. Dies Alles wird sich uns bestätigen, wenn wir nun auch die Vornahmen im Einzelnen betrachten.

Der Rauchaltar ist (s. oben S. 23) eben ein Altar, eine Stätte, da Gott mit seinen Menschen handeln will, und sein Feuer ist das Feuer des Geistes Gottes. Aber diesem Altar flebt nichts Erdiges mehr an, und obwohl er geheiligt ist durch das Blut sühnender Opfer, so ist doch dies Blut nicht auf ihm geflossen; und sein Feuer ist nicht das verzehrende und richtende, sondern das entzündende und erwärmende Feuer des Geistes Gottes. Auf diesen Altar wird Weihrauch gebracht. Der Weihrauch ist hier, wie in der Minchah des Vorhofs, das Gebet der Heiligen (s. oben S. 107). Ob die vier Ingredienzien, aus denen dieser Weihrauch gemischt war, bedeutungsvoll sind, etwa die vier Arten des Gebets bedeuten, läßt sich nicht beurtheilen, weil diese Ingredienzien sich nicht bestimmen lassen. Dies Rauchwerk zünden Gottes Priester mit dem Feuer Gottes an, denn allerdings entzündet Gottes Geist das Gebet in den Herzen und auf den Lippen seiner Heiligen. Dann aber stieg das Gebet in dem Rauch auf zu Gott, und Gott nahm es an als süßen Geruch des Wohlgefallens. Und dies geschah nicht bloß mit dem Rauchwerk der beständigen Minchah der Schaubrode, sondern an jedem Morgen und Abend, d. h. Tag und Nacht; und aus Luc. 1, 10 dürfen wir schließen, daß, wenn der Priester im Heiligen das Rauchopfer brachte, das im Vorhofe versammelte Volk sich wirklich zum Gebet vereinigte. Also, der Dienst am Rauchaltar ist nichts Anderes als der ununterbrochene Gebetsdienst, welchen das durch das blutige Opfer entsündigte und

geheiligte Volk Gottes unablässig und in allen seinen Thaten vor Gott thut.

Der Schaubrodtisch ist nicht ein Altar, und bedeutet auch nicht das Volk, sondern ist eben ein Tisch, ein zum Essen bestimmter Tisch; und zwar wie alle Cultusgegenstände dem Handeln Gottes mit seinem Volke dienen, so ist dieser Tisch dazu bestimmt, daß Gott und sein Volk an ihm zum Mahle zusammenkommen; wobei es denn in der Natur der Sache liegt, daß Gott als der Gastgeber erscheint und das Volk als die Gäste. Und dieser Tisch ist durch alle sieben Tage jeder Woche, d. h. beständig 2 Mos. 25, 30. 3 Mos. 24, 8. 4 Mos. 4, 7 bereitet, gedeckt. Gedeckt aber wird dieser Tisch mit Brod. Das Brod bedeutet hier nichts Anderes, als was es (siehe oben S. 101 ff.) in der Minchah bedeutet: es stellt Alles dar, was der Darbringende hat und thut, alle seine Werke und deren Frucht, sein gesamntes Thatleben. Die Darbringenden aber sind hier die Kinder Israhel, das heilige Volk als Ganzes: wie 3 Mos. 24, 8 ausdrücklich bemerkt wird, werden diese Brode von Seiten des Bundesvolks durch die Priester dargebracht, darauf führt auch ihre Zwölfzahl. Also, das heilige Bundesvolk in seiner Gesammtheit nach seinen zwölf Stämmen bringt hier alle seine heiligen (ungesäuert) Werke und deren Frucht seinem Gott dar, giebt sich hier mit Allem, was es hat und thut und ist, seinem Gott hin, und zwar allezeit, unablässig. Die Form aber dieser Darbringung ist nicht wie in der Minchah des Vorhofs die, daß das Brod verbrannt wird, denn die Werke der Heiligen sind rein und bedürfen des verzehrenden und läuternden Feuers des Geistes Gottes nicht mehr; sondern die Brode, die „Brode des Angesichts“, werden der Kapporeth gegenüber ausgelegt, vor den Augen Gottes dargestellt, denn immer unter den Augen Gottes thun die Heiligen ihre Werke als ihren ununterbrochenen Gottesdienst. Und Gott läßt die Brode vor seinem Angesicht liegen sieben Tage: Gott sieht mit Wohlgefallen herab auf die Werke seiner Heiligen, und nimmt sie an, genießt ihrer, segnet sie, indem er wohlgefällig auf sie herabblückt.

So lange aber die Brode vor dem Angesichte Gottes liegen, sind sie mit Rauchwerk bestreut; denn nur unter Gebet thun die Heiligen ihre Werke, und nur unter Gebet stellen sie dieselben vor den Augen Gottes dar. Endlich behält Gott diese Brode nicht, sondern läßt sie von denselben Priestern, durch welche das Volk sie dargebracht, Namens des Volks essen, und speist also sein Volk an seinem Tisch mit ihren eignen Werken. Denn die Werke, welche die Heiligen Gott zu Dienst vor dem Angesicht Gottes thun, kehren mit dem Segen Gottes zu ihnen zurück; das Volk Gottes lebt durch Gottes segnende Güte in leiblicher und geistlicher Beziehung von seinen Werken. Indem aber die Brode gegessen werden, wird das darauf liegende Rauchwerk verbrannt. Dies geschieht 3 Mos. 24, 7 erstens לְחִיטּוֹת, zur Danksagung, und zweitens Gotte zur Feuerung, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, denn da die Werke der Heiligen nur durch die Gnade Gottes zu Stande kommen, und auch nur durch dieselbe Gnade Frucht und Segen tragen, so können die Heiligen der Frucht ihrer Werke nur unter Dank- und Bittgebet genießen. Sonach stellt uns das Handeln an dem Schaubrodtisch einfach dies vor: Durch die im Dienst des Vorhofs gegebene Sühne und Vergebung schafft sich Gott, entsündigend und heiligend, ein heiliges Volk, und macht es tüchtig zu guten Werken; dann aber thut solch heilig Volk auch gute Werke, lebt in Mitten der Welt und aller ihm von Gott geschenkten Erdengüter unter Gebet in heiligen Werken, erwirbt mit unschuldigen Händen sein Brod, trägt gute Frucht, und stellt solche Frucht seiner Werke und in derselben sich selbst vor Gottes Angesicht allezeit; Gott aber segnet dann solch sein Volk in seinen Wegen und Werken, und speist es also an Seinem Tisch, vermittelt durch ihr Gebet und Arbeit. Diese Seite des das ganze Leben der Heiligen erfüllenden Gottesdienstes stellt uns der Schaubrodtisch als Cultushandlung in symbolischen Formen dar. Er ist also nichts Anderes, als die beständige Minchah des heiligen Bundesvolks, in welcher dasselbe sich sammt Allem, was es hat und thut und ist, seinem Gott darbringt allezeit.

An dem Leuchter, dem Lichtträger, stellt der dem grünen, blühenden, fruchtagenden Stabe Aarons 4 Mos. 17, 23 Jerem. 1, 4—12, dieser Insignie des Priesterthums, nachgebildete Schast zunächst das Priesterthum, und da dieses nur die Repräsentation des Volks in seiner ideellen Heiligkeit ist, weiter das Volk Gottes selbst als das heilige dar. Das Licht aber, das auf dem Leuchter brennt, kann nach der constanten Symbolik der Schrift nur die göttliche Wahrheit, und die Erkenntniß und Bezeugung dieser Wahrheit bedeuten. Also ist der brennende Leuchter das heilige Volk, als Träger der göttlichen Wahrheit und ihrer Erkenntniß. Diese Deutung ist durch Stellen wie Matth. 5, 14—16. Phil. 2, 15, vergl. Sach. 4. Offenb. 1, 12. 20, hinreichend verbürgt. Aber damit sind wir nicht fertig: Das Licht brennt in Lampen, welche ebenfalls der Leuchter trägt. Ist nun, z. B. Ps. 119, 105. Spr. 6, 23. Matth. 25, 1, wird das Wort Gottes, die in Wort und Buchstaben geschehene Offenbarung Gottes von der Schrift der Lampe verglichen, sofern aus ihm durch den heiligen Geist das Licht der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß aufgeht und leuchtet. Mithin ist der Leuchter mit seinen Licht gebenden Lampen das Volk Gottes, sofern es Inhaber des göttlichen Offenbarungswortes, und dadurch Träger der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß ist. Aber noch weiter: Das Licht brennt in den Lampen von Del. Dies Del wird nichts Anderes bedeuten können, als was das Del (s. oben S. 106) in der Minchah des Vorhofs bedeutete: es ist dasjenige Menschliche, das, vom heiligen Geist entzündet, das Licht göttlicher Erkenntniß ergiebt, es ist das menschliche Denken und Wissen, das, im Glauben Gotte hingegeben, von ihm erleuchtet wird. Nun wird hier dies Del zwar durch die Priester in die Lampen gebracht, aber dargebracht wird es, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, von dem Volke: das heilige Volk giebt Abends und Morgens, Tag und Nacht sein Denken und Wissen Gott hin, daß er es erleuchte. Und dies geschieht so, daß das Del in die Lampen des Leuchters gebracht wird: das heilige Volk muß sein Denken und Wissen

täglich in das Wort Gottes fassen, dessen Inhaber es ist. Und auch damit wird es noch nicht erleuchtet, sondern die Priester Gottes müssen es anzünden mit Feuer. Daß dies kein fremdes, sondern Gottes Feuer ist, wird noch besonders dadurch hervorgehoben, daß es in sieben Flammen brennt; es ist nach Sach. 3, 9. 4, 2 ff. Offenb. 1, 4. 5, 6. Jes. 11, 2 das Feuer des heiligen Geistes in seinen siebenfältigen Gaben. Also Gott entzündet, wenn sein Volk sein Denken in Sein Wort faßt, dasselbe mit seinem heiligen Geist. Und dann geht das Licht der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß auf, und leuchtet von dem Leuchter des Volkes Gottes „vor dem Herrn“. Wir haben mithin auch hier Handlung, Vorgang, und Darbringung, Opfer: Gott schafft sich durch die Gnade, die er in den blutigen Opfern des Vorhofs thut, ein heiliges Volk, welches er eben damit auch zum Inhaber seines Offenbarungswortes gesetzt hat; dies heilige Volk giebt dann aber auch sein Denken und Wissen, sein ganzes Erkenntnißleben seinem Gott hin, faßt es allezeit und ganz in das ihm vertraute Wort Gottes; und Gott entzündet ihm dies sein Denken mit seinem heiligen Geist, daß ihm das Licht Seiner Erkenntniß aufgeht; so wird denn dies heilige Volk der Träger des Lichts der göttlichen Wahrheit vor dem Herrn in der Welt. Dies stellt der Leuchter des Heiligen in symbolischer Form als Cultushandlung dar; der Dienst des Leuchters ist nichts Anderes, als der Gottesdienst, den das heilige Volk Gottes allezeit in dem Wort und in der Wahrheit Gottes thut.

Fassen wir nun aber das Einzelne zusammen, so verstehen wir, was der ganze Dienst des Heiligen bedeutet: Das Volk, entsündigt und geheiligt durch den Dienst des Vorhofs, giebt sich in demselben mit all seinem Haben, Thun und Denken Gott, Seinem Wort und Geist im Gebet hin, um von ihm erleuchtet und zu allem guten Werk fruchtbar gemacht zu werden, und mit aller Erkenntniß und gutem Werk geschmückt vor ihm zu erscheinen. Womit denn ohne Ausführung klar ist, daß wir in dem Dienst des Heiligen die vollste, ausge-

bildetste Form des unblutigen, eucharistischen Opfers haben, weil die Idee dieses Opfers sich geradezu in ihm erfüllt.

Dies ist das System der unblutigen Opfer im alttestamentlichen Cultus, und wir werden darin Das erfüllt finden, was wir S. 83 ff. einleitend über das unblutige, eucharistische Opfer sagten. Zugleich aber zeigt sich uns hierin und in der Art, wie sich das zum Dienst des Heiligen potenzirte unblutige Opfer dem blutigen Opferdienst des Vorhofs anschließt und gegenüberstellt, daß das alttestamentliche Opferwesen ganz genau Dem entspricht, was wir einleitend S. 7—15. 27 ff. über das Opfer im Allgemeinen bemerkt haben: Die Reihe der blutigen Opfer bildet ein System, in welchem das göttliche Gnadenwerk der Versöhnung nach seinen Momenten der Versöhnung, der Wiederaufnahme in das göttliche Wohlgefallen, und der Wiederherstellung in Gottes und seines heiligen Volkes Gemeinschaft sich vollzieht; und die unblutigen Opfer bilden auch ein System, in welchem das menschliche Thun des Sich Selbst mit all seinem Sein und Leben Gott Darbringens und Heiligens sich vollzieht. Und Beides greift so in einander, das blutige Opfer setzt sich immer dem unblutigen voran, ermöglicht und producirt das unblutige Opfer so, daß als das Resultat des Ganzen die vollste Selbstdarbringung, der Dienst des Heiligen erscheint; dieser Dienst des Heiligen stellt eben nichts Anderes dar, als jenes ursprüngliche Opferverhältniß, jenes ursprüngliche Verhältniß des Umgangs zwischen Gott und dem Menschen, welchem der Mensch durch die Sünde entfallen ist, zu welchem aber Gott den Menschen durch das Gnadengeschenk des Sühnwerks wiederherstellen will.

Hiermit haben wir wenigstens die regelmäßigen Cultushandlungen des alttestamentlichen Gottesdienstes vollständig kennen gelernt. Aber diese alttestamentlichen Cultushandlungen sind, wenigstens soweit als die Handelnden dabei nicht Einzelne, sondern die Gesamtheit des Volks erscheinen, nun auch in eine Zeitordnung gebracht; wie die christliche Kirche ein Kirchenjahr hat, so hat auch Israel seine gottesdienstlichen

Zeiten. Und dieselben dienen nicht allein zur Ausprägung noch weiterer eigenthümlicher religiöser Gedanken, sondern führen auch hin und wieder Modificationen der bisher betrachteten Cultushandlungen herbei. So z. B. sind die süßen Brode des Passah eine modificirte Minchah des Heiligen. Wir werden demnach lediglich die alttestamentlichen Cultuszeiten zu betrachten haben.

Vorbemerkt will sein, daß die Hebräer die Zeit nicht nach der Sonne, sondern nach dem Monde berechnen. Aufgang und Niedergang des Mondes ergeben den Tag so, daß der Tag anhebt, wenn am Abend der Mond sichtbar wird; und die Abwandlung des Mondes von Neumond zu Neumond ergiebt den Monat. So sind Tag und Monat die Grundzeitmaasse; und Woche und Jahr (nicht Sonnen-, sondern Mondjahre) sind erst zusammengesetzte, jene aus der Zusammenzählung von Tagen, dieses aus der Zusammenzählung von Monaten gebildete Zeitmaasse. Das Jahr begann übrigens mit dem Neumond des unserem April entsprechenden ersten Monats Abibh, nach 2 Mos. 12, 2, weil in diesen Monat der Auszug aus Egypten und das Passahfest fielen. Aber neben dieser cultusmäßigen Berechnung des Tages vom Abend und des Jahres vom Abibh ab läuft im Alten Testament noch eine andere her, welche man die natürliche nennen kann*). So wird z. B. 1 Mos. 1, 5 ff. 2 Mos. 12, 15. 3 Mos. 23, 32 der Tag als von Morgen zu Morgen verlaufend angenommen, in Folge der natürlichen Anschauung, welche den neuen Tag mit dem neuen Erwachen anbrechen sieht. Ebenso wird der Jahresanfang 1 Mos. 7, 10. 2 Mos. 23, 16. 34, 22 nicht vom Abibh, sondern vom Tischi (October) an gerechnet, ebenfalls nach der natürlichen Anschauung, die das Jahr mit der Vollendung der Ernte schließen und mit dem neuen Ausstreuen der Wintersaat wieder anheben sieht. Es will dies bemerkt sein, weil die alttestamentliche

*) Vgl. Delitzsch, Genesis 116 ff. 250 ff.

Cultusymbolik auch von dieser natürlichen Berechnung hie und da Gebrauch macht.

Der alttestamentliche Cultus macht keine abstracte Scheidung zwischen heiligen und profanen Zeiten; die Vorstellung, daß man den Gottesdienst durch Halten von Tagen abmachen könne, gehört erst dem entarteten Judenthum an. Vielmehr hebt der alttestamentliche Cultus auf's Bestimmteste den Gedanken hervor, daß die ganze Zeit und damit das ganze in der Zeit sich entfaltende Menschenleben Ein Gottesdienst sein solle. Dies geschieht durch die erste Klasse der heiligen Zeiten, nemlich das tägliche Opfer, und die Neumonde.

Zugleich mit dem Heiligthum setzt Gott 2 Mos. 29, 38—42 das tägliche Opfer ein. An jedem Morgen und Abend (vergl. auch 4 Mos. 28, 3—8) soll ein Brandopfer von einem Lamm nebst zugehöriger Minchah geopfert werden. Als die Darbringenden sind natürlich das ganze Volk zu denken: dieses sucht Morgens und Abends, Tag und Nacht in diesem Brandopfer das Wohlgefallen Gottes, und giebt sich ihm in dieser täglichen Minchah; in dies Morgen- und Abendopfer sollen alle Israeliten an allen Orten und Enden ihr Morgen- und Abendgebet einschließen; zwischen diese beiden Opfer genommen, wird der ganze Tag nebst dem in ihm beschlossenen Leben geheiligt. Ferner soll nach 4 Mos. 28, 11—15 an jedem Neumond, außer jenem täglichen Opfer, erst ein Sündopfer von einem Boß (wie immer für das Volk), und dann ein Brandopfer von zwei Rindern, einem Widder und sieben Lämmern nebst den zugehörigen Minchoth gebracht werden. Dies Opfer stellt sich sühnend und Gottes Wohlgefallen suchend dem vergangenen Monate nach und dem anhebenden voraus; die Opfer je zweier Neumonde heiligen den zwischenliegenden Monat und das ganze sich in ihm bewegende Leben. Aber die täglichen und Neumondsopfer haben auch ein Verhältniß zu einander: auf dem nur an den Neumonden stattfindenden Sündopfer bauen sich alle Brand- und unblutigen Opfer aller Tage des ganzen Monats auf.

Durch diese Opfer der Tage und Monate wird aber alle Zeit geheiligt, da Tag und Monat die Grundzeitmaasse sind.

Mit den täglichen und Neumondsopfern war weder Feier der Arbeit, noch Versammlung des Volks verbunden. Diese Opfer fanden im Heiligthum statt für das Volk, und jeder Einzelne hatte sich an seinem Ort mit seiner Andacht in dieselben einzuschließen. Aber die menschliche Natur, wie sie einmal ist, verlangt doch Beides, daß zu Zeiten alles andere Werk dem Gottesdienst weiche, und daß nicht bloß der Einzelne, sondern Gottes Volk als solches, als Gemeinde vor seinen Gott trete. Dem ersteren Bedürfniß nun entspricht der alttestamentliche Cultus durch die zweite Klasse der heiligen Zeiten, den Sabbath nemlich und die zugehörigen Institutionen des Sabbathmonats, Sabbathjahrs und Jahreswochensabbaths. Wir müssen von dem Tagesabbath ausgehen.

Der je siebente, letzte Tag der Woche soll nach 2 Mos. 20, 8—11 als Sabbath gehalten werden. Dazu gehörte erstens, daß an demselben außer dem täglichen Opfer ein Brandopfer von zwei Lämmern nebst den zugehörigen Minchoth gebracht wurde. Zweitens wurden an demselben (s. oben S. 118) im Heiligen neue Schaubrode ausgelegt, und die alten, nach Verbrennung des Weibrauchs und Ausgießung des Weins, gegessen, also die beständige Minchah des heiligen Volks dargebracht und genossen. Gegenüber diesen Vornahmen im Heiligthum, die man nicht übersehen darf, hatte drittens das ganze Volk 2 Mos. 20, 8 diesen Tag zu heiligen, d. h. die Sabbathruhe zu halten 2 Mos. 16, 23. 23, 12. 34, 21. An diesem Tage soll Jedermann „sich am Herrn ergözen“ Jes. 58, 14, darum soll kein Geschäft gethan 2 Mos. 20, 10, selbst in der Saat und Ernte gefeiert 2 Mos. 34, 21, in allen Wohnungen kein Feuer angezündet, kein Essen bereitet 2 Mos. 35, 2. 3, keine Last getragen Jerem. 17, 24, selbst dem Knecht und Lastthier Ruhe gegönnt 2 Mos. 23, 12 werden; er soll ein Tag der Erquickung 2 Mos. 23, 12, der Freude sein Hos. 2, 13; des

Menschen Fuß soll an ihm nicht in weltlichen Geschäften und Lustbarkeiten einherlaufen, seine Hand nicht der Arbeitslust folgen, seine Zunge keine unnützen Worte reden, vielmehr sein Herz an ihm seine Lust haben Jes. 58, 13. 14. Und wer ihn entheiligt, soll aus dem Volk ausgerottet werden, des Todes sterben 2 Mos. 31, 14. 35, 2. 4 Mos. 15, 32 ff. So Biel steht über die Feier des Sabbath's fest. Dagegen müssen wir bezweifeln, was Hengstenberg*) in seinem Streben, den alttestamentlichen Sabbath dem neutestamentlichen Sonntag möglichst nahe zu bringen, aus 3 Mos. 23, 3 u. f. w. gefolgert hat: daß am Sabbath durch das ganze Land gottesdienstliche Versammlungen zur Uebung des Wortes Gottes nach Weise der Synagogen, und außerdem Hauptversammlungen im Tempel gehalten seien. Denn wenn die Stelle 3 Mos. 23, 3 in der ersten Hälfte von Versammlungen am Sabbath redet, so verlegt sie in der zweiten Hälfte restringirend die Sabbathfeier in „alle Wohnungen“ der Israeliten. Vielmehr scheint es nach 3 Mos. 23, 3, vergl. 1 Sam. 20, 5. 18. 24. 2 Kön. 4, 23, so zu liegen: Während der Wandschaft des Volks versammelte sich das ganze Volk nach der ersten Hälfte der Vorschrift 3 Mos. 23, 3 am Sabbath zum Zelt des Zeugnisses. Nach Einnahme des Landes aber kam die zweite Hälfte jener Vorschrift zur Anwendung, die allgemeine Versammlung des Volks verblieb den hohen Festen, am Sabbath aber versammelten sich etwa nur die näher Wohnenden zum Heiligthum, und die Anderen hielten den Sabbath in ihren Wohnungen. Aber der religiöse Gemeinschaftstrieb führte nun auch bald darauf, daß die Israeliten die Neumonde wenigstens in ihren Häusern begingen, und daß Fromme sich an den Sabbathen und Neumonden zu Propheten, Männern Gottes begaben, um in kleineren Kreisen den Tag besser zu heiligen; woraus sich denn mit der Zeit, aber auch erst mit der Zeit das Institut der Synagoge bil-

*) Der Tag des Herrn, 29 ff. 153 ff.

dete. Jedenfalls ist das Sich versammeln nicht zu den Momenten der Sabbathfeier zu rechnen.

Um das Institut des Sabbath's zu verstehen, kommt es darauf an, das Moment der Sabbathruhe allseitig zu begreifen. Die Entstehungsgeschichte des Sabbath's wird hiezu führen müssen. Als Gott in sechs Tagen seine Schöpfung vollendet hatte, schaute er 1 Mos. 2, 1—3 am siebenten seine Welt mit Wohlgefallen an, und ruhte in seinem gut befundenen Werke. Aber Gottes Ruhen ist kein Müßigsein, sondern wenn Gott mit Wohlgefallen in seiner Welt ruht, so setzt er damit seine Welt in Ruhe, schenkt ihr Frieden. Und dieser Friede der Welt ist eben darum auch kein Müßigsein und Stillestehen, sondern besteht in der Harmonie der Lebensentwicklung, welche der in Gott ruhenden Creatur zukommt. Die Stelle 1 Mos. 2, 1—3 will uns eben sagen, daß nach vollendeter Schöpfung die Entwicklung der Welt unter dem heiligenden und segnenden Wohlgefallen Gottes in derjenigen Sicherheit und Ebenmäßigkeit des Fortschritts begann, welche der in Gott ruhenden Creatur eignet. Und dieser Weltsabbath sollte nach Gottes Willen nie enden. Auch wenn der Mensch nie in Sünde gefallen wäre, würde er nicht in quiescirender Contemplation zu leben, sondern den Garten der Erde zu bebauen, und in solcher Arbeit alles von Gott in ihm Angelegte zu entwickeln gehabt, aber durch dies rührigste Thätigsein würde sich unzerrissen die Sabbathruhe, der Friede Gottes hindurchgezogen haben. Nachdem nun aber der Mensch in Sünde gefallen, sieht Gott nicht mit Wohlgefallen, sondern mit Zorn auf die Welt, und theilt ihr nicht mehr Frieden, sondern bald lähmende, bald aufschreckende Furcht mit; und wenn er auch aus Gnaden den Menschen nicht tödtet, sondern ihn leben und noch eine Entwicklung finden läßt, so muß doch jene Sabbathruhe aus letzterer verschwunden sein, denn die Erde ist nicht ein Garten mehr, sondern ein verfluchter Acker geworden, und die menschliche Lebensentwicklung ist keine ebenmäßige, friedenvolle Thätigkeit mehr, sondern ein Kampf mit dem Tod, ein Ringen mit dem verfluchten Acker der Erde,

ein in den Staub hinabziehendes Sich plagen und mühen geworden. So wird nun freilich durch die erhaltende Gnade Gottes dem Menschen die Erinnerung daran, daß ein Gott und daß dieser Gott sein Schöpfer und Herr ist, gelassen und beziehungsweise wieder aufgefrischt. Aber da die Lebensentwicklung, die Arbeit des Menschen nicht mehr mit dem Ruhen in Gott geeinigt ist, so führt nun auch die Arbeit den Menschen nicht mehr zu diesem seinem Gott, sondern geradezu durch Mammonslust oder weltliche Traurigkeit in Sorgen oder Wohlust von Gott ab. Within kann das Leben des Menschen in seiner zeitlichen Bewegung nun nicht mehr unmittelbar ein Ruhen in Gott, ein Einiger Gottesdienst sein; sondern fortan muß der Mensch, weil er Gott verlassen hat um sich im Leben zu bewegen, wiederum sein Leben und Arbeiten lassen um zu Gott zurückzukehren, er muß nun sein Weltleben von Zeit zu Zeit sistiren, unter seinen Tagen einzelne Tage aussondern, um sich auf Gott zu besinnen, zu ihm zurückzukehren, so viel noch möglich in ihm zu ruhen.

Es ist nun wahrscheinlich, daß aus diesem Bedürfnisse heraus schon die des Protevangelium sich getröstenden Frommen der Vorzeit vor Mose besondere Tage, und zwar im Hinblick auf das Factum 1 Mos. 2, 1—3 den siebenten Tag gefeiert haben werden; aber eben so gewiß ist, daß erst durch Mosen die Feier des siebenten Tages zum Gesetz gemacht und in die heilsgeschichtliche Entwicklung eingefügt ist. Erst 2 Mos. 16 wird sie thatsächlich vorbereitet, und erst 2 Mos. 20, 8—11 geboten. Grund und Zweck des Sabbathgebotes aber setzt das A. T. in Dreierlei.

Zuerst darin, daß Gott am siebenten Tage geruht hat 2 Mos. 20, 11. 31, 17. Damit kommt Gott zunächst dem besprochenen menschlichen Bedürfnisse eines wiederkehrenden besonderen Tages der Ruhe in Gott entgegen. Wenn es sich aber um nichts weiter handelte, so hätte Gott auch den ersten Tag zum Ruhetag ordnen können. Die Feier gerade dieses Tages muß noch weiter motivirt sein, und ist es auch. Israel soll dadurch an alles oben von uns Entwickelte erinnert werden. Nicht

allein soll der siebente Tag es gemahnen, daß Gott der Schöpfer und Herr der Welt ist; sondern es soll auch die Ruhe an demselben ihm ins Gedächtniß rufen, daß Gott einst die Welt gut erschuf, und ihr eine selige Sabbathruhe beschied; und wenn es nun von diesem seligen Weltfrieden nur das schwache Nachbild, den immer nur einen kurzen Tag dauernden Sabbath hat, so soll es dann zwar der Gnade Gottes danken, welche dem sündigen Menschen doch noch so viel Sabbathruhe gelassen hat, aber auch zugleich gedenken, daß des Menschen Sünde den Weltabbath gestört hat, daß die Sabbathruhe von der Erde genommen, der Mensch aus dem Frieden getrieben ist. Die sabbathliche Feier des siebenten Tages ist also erstens zum Gedächtniß des Schöpfungswerks, des status integritatis, des Verlustes desselben und aller Folgen dieses Verlustes.

Zweitens soll nach 5 Mos. 5, 15 Israel durch die Feier des Sabbathes an die Ausföhrung aus Egypten erinnert werden. Diese Ausföhrung machte Israel zum Bundesvölk, und an ihren Vorgängen bildet sich Alles vor, was Gott durch die Erwählung Israels zu seinem Bundesvölk schließlich ins Werk richten will: die Befreiung Israels aus dem Diensthause Egyptens ist der Typus der schließlichen Erlösung der Welt aus der Gewalt des Teufels, der Sünde und des Todes, jener ewigen Befreiung, da Gott mit neuem Wohlgefallen in einer wiedergeborenen, auf einer neuen Welt lebenden Menschheit ruhen, derselben den Unfrieden abgenommen, den ewigen Weltabbath wiedergegeben haben wird. Erinnert also der Sabbath den Israeliten an die Ausföhrung aus Egypten, so giebt er ihm damit auch zu Trost und Hoffnung zu bedenken, daß es mit dem Allen auf eine Erlösung nicht bloß Israels aus Egypten, sondern der Welt aus der Knechtschaft des Todes, und damit auf einen schließlichen erneuerten Weltabbath abgesehen ist. So giebt die Feier des letzten Tages der Woche dem Volke Gottes den Trost, daß ihm noch eine Ruhe vorhanden ist am Endetage, wie die Feier des siebenten Tages ihm die Buße um den verlorenen Frieden predigt.

Diese zweite, prophetische eschatologische Bedeutung der Sabbathruhe steht durch Ebr. 3, 18–4, 11 ganz fest.

Darum ist denn drittens der Sabbath auch ein Zeichen des Bundes zwischen Gott und Israel 2 Mos. 31, 13 ff. Nicht Israel erwählte sich den Sabbath in menschlicher Willführ menschlicher subjectiver Frömmigkeit, sondern Gott schenkte ihm den Sabbath 2 Mos. 16, 29. Jes. 58, 13. Ezech. 20, 12. Wie Gott aus dem Raume der verfluchten Erde sein Heiligthum aussonderte, um da seinem Volk zu wohnen, so sonderte er aus der der sündlichen Lebensentwicklung anheimgefallenen Zeit den siebenten Tag aus. Und zwar, indem die Ruhe dieses Tags auf eine künftige bessere Ruhe hinauswies, gab Gott mit diesem Sabbath seinem Volk ein Zeichen und Unterpfand dafür, daß es mit seinem Bunde auf eine schließliche Erlösung und volle selige Ruhe abgesehen sei. Wiederum, indem Israel diesen Sabbath hielt, gab es damit Gott ein Zeichen und Unterpfand dafür, daß es des Bundes der Verheißungen gedenke und sich desselben getröste. So ist der Sabbath auch Bundeszeichen.

In der Bedeutung der Sabbathruhe faßt sich mithin die ganze Heilsgeschichte zusammen; der Sabbath gründet sich auf das Schöpfungswerk, ist ein Denkmal des Vertriebenseins aus dem Frieden und der Nothwendigkeit der Bekehrung, und weist hinaus auf das schließliche Ende des Erlösungswerkes. Sehr treffend weist Bähr *) nach, wie sich in dem Worte *נָחַו* (von *נָחַ*) die Bedeutungen „aufhören“ von der Arbeit, „umkehren“ zu Gott, und „wiederherstellen“ in den vorigen Stand zusammenfassen. Aus dieser Bedeutung der Sabbathruhe erklärt sich denn auch völlig die Art der Begehung des Sabbath's. Das wesentlichste Moment dieser Begehung ist eben die Sabbathruhe selber. Aber freilich hatte dies Ruhen nicht bloß das negative Moment des Feierns von der Arbeit, sondern in dieser äußerlichen Ruhe bildete sich Israel die Ruhe in Gott ab, zu welcher die Welt ursprünglich geschaffen war,

*) A. a. D. II, 566 ff.

hielt es sich den Verlust dieser Ruhe in Gott und die Ursachen dieses Verlustes vor das Gewissen, bildete es sich die schließliche ewige Ruhe, dieses Endziel der Erlösung vor, genoss es einen Vorschmack dieser Seligkeit, und hatte es daran ein Unterpfand der göttlichen Gnade auf die selige Verheißung des Endes. So war der Sabbath durch seine Ruhe eine thatsächliche Predigt, welche natürlich auch auf den Israeliten wirkte: Gott ruhet, indem er Israel den Sabbath gab, in Israel, und Israel ruhet, indem es ihn hielt, in seinem Gott. Und da ist es denn nur natürlich, daß Darbringung und Genuß jener beständigen Minchah, in welcher wir die vollste Form des eucharistischen Opfers, das rechte Opfer der völligen Selbsthingabe des ganzen heiligen Volks erkannt haben, gerade auf den Sabbath geordnet waren.

Der einzelne Sabbathtag bildet den künftigen Welt Sabbath, die mit der Vollendung eintreten sollende ewige Ruhe vor. Aber es muß nun noch dargestellt werden, daß dieser Welt Sabbath nicht an Einem Tage, sondern in der Folge der Zeiten und durch die in derselben sich vollziehenden Gottes thaten der Erlösung fertig wird. Dies geschieht durch die Anordnung, daß nicht bloß der siebente Tag, sondern auch der siebente Monat im Jahr und das je siebente Jahr sabbathlich begangen werden sollen; ja es werden sogar die Zeiträume von je sieben Jahren als Wochen, Jahrwochen genommen, und wird geordnet, daß das nach je sieben Jahrwochen eintretende, funfzigste Jahr sabbathlich gehalten werden soll. Die symbolische Bedeutung der Siebenzahl basiert auf der Vollendung der Welt in sieben Tagen, und bedeutet danach den Zeitraum, in welchem Gottes Werke fertig werden. So wird durch die Bestimmung des siebenten Tages zum Sabbath angezeigt, daß die schließliche Ruhe am Ende der Zeiten, nach der Vollendung der Werke Gottes erscheinen wird. Wenn aber weiter nicht bloß der siebente Tag, sondern auch der siebente Monat und das siebente Jahr sabbathlich gehalten werden, so wird damit angezeigt, daß diese die ewige Ruhe schaffenden Werke Gottes nicht bloß Tage und Wochen, sondern Monate, Jahre, Jahr-

wochen, die ganze Fülle der Zeiten erfordern werden. Und wenn nach sieben Jahrwochen nicht etwa das siebente Jahr der letzten Jahrwoche (das 49ste), sondern das nach vollendeter Jahrwoche eintretende neue Jahr (das 50ste) sabbathlich gefeiert werden soll, so wird damit angezeigt, daß jener ewige Weltsabbath nicht als ein Stück und Theil der jetzt laufenden Zeit, sondern nach völligem Ablauf dieser als neuer Aeon erscheinen wird. Aber neben dieser allgemeinen Bedeutung des Sabbathmonats, Sabbathjahres und Jahrwochensabbaths prägen sich in jeder dieser Institutionen noch besondere Gedanken aus, die eine besondere Betrachtung derselben erheischen.

Vorbemerkt sei, daß sich diese Festzeiten nicht nach dem Jahresanfang oder nach dem Sabbath berechnen, sondern der siebente Monat berechnet sich vom Passahfeste, und Sabbathjahr und Jubeljahr berechnen sich vom Versöhntage aus. Dies bedeutungsvolle Zusammengreifen der Feste zweiter Klasse mit denen dritter Klasse kann uns aber erst deutlich werden, wenn wir auch von den Festen dritter Klasse werden gesprochen haben.

Der Sabbathmonat ist der Monat Tischi, der October, nach cultlicher Anschauung der 7te, nach natürlicher Anschauung der Monat, in welchem das alte Jahr zu Ende geht und mit der neuen Einsaat ein neues anhebt. Die Feier dieses Monats bestand nicht darin, daß durch alle seine Tage Sabbathruhe gehalten wäre, sondern daß in ihn die drei großen Feste des siebenten Neumonds, des Versöhntages, und der Laubhütten gelegt waren. Die Anordnung dieser Feste entsprach der Festordnung im Abib: Der Neumond des Abib hatte die Nebenbedeutung, daß an ihm einst (2 Mos. 40, 1 ff., vgl. Ezech. 43, 18 ff. 45, 18 ff.) das Heiligthum errichtet und geweiht war; am 10ten Abib war nach 2 Mos. 12, 3 das Passahlamm auszuwählen; vom 14ten bis 21ten war Passah; am 22ten die Darbringung der Erstlingsgarbe. Dem entsprechend war im Tischi am 1ten Posaunenfest, am 10ten Versöhntag, vom 14ten bis 21ten Laubhüttenfest, am 22ten

dessen Nachfeier. In der Bedeutung freilich weichen die Feste beider Monate weit von einander ab; im Abibb sieht Alles in die Vergangenheit der Heilsgeschichte zurück, im Tischni Alles in die Zukunft derselben hinaus, es sind Gegenbilder.

Der 7te Neumond oder das Posaunenfest (3 Mos. 23, 23—25. 4 Mos. 29, 1—6) wird durch die Vorschrift, daß im Unterschiede von den anderen Neumonden an ihm Sabbathruhe gehalten werden soll, als ein hohes Fest hingestellt, und prägt ferner hiedurch nach dem Grundsatz Röm. 11, 6 dem ganzen Monat diesen sabbathlichen Character auf. Auch soll an ihm heilige Versammlung des Volks beim Heiligthum stattfinden. Ferner soll an ihm mit Posaunen geblasen werden. Endlich sollen an ihm, außer dem täglichen und dem gewöhnlichen Neumondsopfer, noch ein Boek als Sündopfer, und ein Rind, ein Widder und 7 Lämmer als Brandopfer mit ihren zugehörigen Minchoth geopfert werden. Die Sabbathruhe und die heilige Versammlung kommen allen hohen Festen zu; die Opfer enthalten nur eine Steigerung des gewöhnlichen Neumondsopfers; das Characteristische wird also in dem Blasen der Posaunen zu suchen sein, was ja auch dem Fest seinen Namen giebt. Da handelt es sich denn zunächst um die Instrumente, und um die Art des Blasens.

Moses mußte auf Gottes Befehl 4 Mos. 10, 1—10 zwei silberne חֲצֹצְרִית, Trompeten, machen lassen, die von den Priestern geblasen werden sollten, wenn das Volk sich versammeln, das Lager aufbrechen, Israel in den Streit ziehen soll, und wenn es seine Freudentage und Festversammlungen und Neumonde feiert. Es ist also Signal der Versammlung, des Aufbruchs, des Kampfes, und insofern auch der Feste und insbesondere der Neumonde. Die Behandlungsweise dieses Instruments wird im Allgemeinen als תָּקַע, Hineinstoßen, Blasen bezeichnet. Aber es gab 4 Mos. 10, 7 zwei verschiedene Arten dieses תָּקַע, erstens das תָּקַע im engeren Sinne, das einfache Blasen, das „schlecht blasen“; und zweitens das תָּקַע תְּרוּעָה oder תְּרוּעָה, das „Lärm blasen“. Wie das „schlecht blasen“ und das „Lärm blasen“ sich unterschieden, ist nicht

mehr zu ermitteln. Aber das steht fest, daß zur Versammlung „schlecht geblasen“, zum Aufbruch aber und zum Kampf „Verm geblasen“, und daß (3 Mos. 23, 24. 4 Mos. 29, 1 ff.) auch bei den Neumonden „Verm geblasen“ werden sollte. Wenn 4 Mos. 10, 10 für die Neumonde nur das רָצַץ vorgeschrieben ist, so ist es in der allgemeineren Bedeutung zu nehmen, in welcher es das Gebrauchen des Instrumentes überhaupt bezeichnet. Daraus daß die Priester 4 Mos. 10, 8 dies Blasen zu verrichten hatten, zeigt sich, daß es ein Thun Gottes selbst ist: es ist geradezu Gottes eigne Stimme (vgl. 4 Mos. 23, 21), die, wie sie einst am Sinai 2 Mos. 19, 13. 16 ff. im Posaunenton sich Israel offenbart und es zu seinem Volke berufen hatte, nun durch Trompetenton auch dies Volk zusammenruft, wandern heißt, in den Krieg sendet (vgl. 2 Chron. 13, 12 ff.), ihm seine Feste ankündigt. Darum will auch Gott bei dem Ton dieser Trompete 4 Mos. 10, 9. 10 seines Volks gedenken, ihm in seinen Kriegen beistehen, mit seinen Festen sein und sie segnen.

An dieser Einrichtung hat aber die Folgezeit Manches geändert. Zwar finden wir die Trompeten, die חֲצֹצְרֹת , noch 2 Chron. 13, 12 ff. als Streitsignale, und noch Jos. 5, 7—9 an den Neumonden. Aber an letzter Stelle wird neben ihnen auch die schon am Sinai 2 Mos. 19, 20 vorkommende שׁוֹפָר , die an dieser Stelle und sonst z. B. Jos. 6 auch יִבְל genannte Posaune als Instrument des Neumonds genannt. Ferner soll zum Verkünden des Jahrwochensabaths, dessen Bedeutung der der Neumonde sehr nahe steht, schon nach 3 Mos. 25, 9 eine Posaune genommen werden. Das Blasen Jos. 6 hat, wie wir sehen werden, einen ähnlichen Sinn wie das Blasen der Neumonde, und da bediente man sich der Jubelposaunen. Jerem. 4, 19 und an vielen anderen Stellen wird die Posaune als das eigentliche Kampfsignal aufgeführt; und nach Joel 2 wird an den Neumonden mit der Posaune geblasen. Hienach muß man denn annehmen, daß mit der Zeit an die Stelle der Trompeten die Posaune getreten ist. Auch die Zahl dieser Instrumente muß

sich über die Zweizahl 4 Mos. 10, 1 ff. hinaus vermehrt haben, denn Jos. 6 giebt es wenigstens sieben Jubelposaunen, und da beim Beginn des Jubeljahrs die Priester, Posaunen blasend, durch das ganze Land gehen sollten, mußte es jedenfalls noch mehrere geben. Uebrigens galt der Unterschied des Schlecht blasens und Verm blasens nach Joel, 2 auch von der Posaune.

Hiernach werden wir, was die späteren Bücher der Schrift von der קול שופר, von der תרועה שופר und ihrer Bedeutung aussagen, auf das Blasen an den Neumonden anwenden dürfen. Und halten wir uns hier an die neutestamentliche Zeit, in welcher von einem Berufen zu Volksversammlungen, Aufbruch, Krieg nicht mehr die Rede war, sondern nur das neumondliche Blasen noch vorkam, so kann über die Bedeutung der φωνή σάλπιγγος gar kein Zweifel sein: Durch die ganze neutestamentliche Zeit kehrt die Vorstellung wieder, daß die letzte Zeit, die Zeit des Gerichtes und Endes mit Posaunenschall als mit der mächtigen Stimme Gottes anheben wird; man vergleiche statt aller nur die Stelle Offenb. 8 ff. Eben so aber kündigt sich auch nach dem Alten Testament (vgl. Ps. 89, 16. Amos 1, 14. Jerem. 4, 19. 49, 2. Joel, 2) die Zeit des hereinbrechenden göttlichen Gerichts durch die תרועה der Posaune an. So werden wir nicht irren, wenn wir im Blasen der Posaunen oder Trompeten am siebenten Neumond eben auch nichts Anderes sehen, als die Ankündigung der Zeit des Endes und des Gerichts. Die sieben Monate seit dem Passah, seit der Ausföhrung aus Egypten und Constituirung des Gottesvolks, stellen die Fülle der Zeiten dar, in welcher die Werke Gottes zur Erlösung sich vollenden; der 7te Monat ist die Zeit des Endes, sein Neumond der Anfang des Endes; die Ernte und Erntefeste, diese gangbarsten Symbole der letzten Dinge, sind theils vorüber, theils fallen sie in den siebenten Monat hinein; so wird nun am Anfange dieses die Welt-erntezeit darstellenden Monats „Verm geblasen“, mit dem die eigne Stimme Gottes darstellenden Trompetenton wird diese die Endezeit abbildende Festzeit angekündigt. Denn nach der

ganzen Prophetie wird das Ende damit anheben, daß das Volk Gottes zu Hauf gebracht wird; dann ergeht das Gericht Gottes, dem Volke Gottes zur Errettung, dem Reich der Welt aber zum Untergang; darum wird es auch nicht ohne die schwersten Kämpfe zwischen dem Weltreich und Gottesreich abgehen; bis darnach der ewige Friede, der Welttsabbath kommt. An alles dies aber, an die letzte Zusammenrufung des Volks, an dessen Ausbruch in das Land der ewigen Verheißung, an das Feldgeschrei zum letzten Kampfe des Lichts wider die Finsterniß, an das Hereinbrechen der ewigen Fest- und Freudenzeit, soll bei dem Schall der Trompeten des 7ten Neumonds Israel denken, und will dabei Jehovah in Bundesstreue denken, so daß dies Blasen mit Recht ein תְּקִיעַת שְׁמֵרָה heißt. So finden alle Signalbedeutungen, die das Trompetenblasen nach 4 Mos. 10 hat, auf das symbolische neumondliche Blasen ihre Anwendung.

Die Richtigkeit dieser Auffassung des Neumonds und seiner Trompeten ist aber auch durch directe Aussagen des Alten Testaments verbürgt. Wir verweisen nur auf Hos. 5, 7—9, wo die letzte Zeit, das letzte Gericht und Ende geradezu unter dem Bilde des Posaunenfestes dargestellt werden. Auch Jos. 6 ist der Fall Jerichos ein Vorbild des Endes, welches einst alles Weltreich, alles Babel nehmen wird, und ist als solches Vorbild gerade durch den siebentägigen Umgang und durch die Verwendung der Posaunen bei demselben dargestellt. Namentlich aber in der Stelle Joel, 2 nimmt die Weissagung der Endzeit ihre Staffage ganz und gar aus dem 7ten Monat her: V. 1—11 stellt das Hereinbrechen des Endegerichts unter dem Bilde des Posaunenfestes dar; V. 12—17 schildert dann die Buße, welche das gottvergessene Volk Angesichts dieses Gerichts erzeigen wird, unter dem Bilde des Versöhnungstages; und die Herrlichkeit, welche dann dem büßenden Volke die Gnade Gottes schenken wird, beschreibt V. 18 ff. unter dem Bilde des Laubhüttenfestes.

Die Stelle Joel, 2 zeigt uns nun aber auch den Zusammenhang des Versöhnungstages und des Laubhüttenfestes

mit der Gesamtbedeutung des siebenten Monats. Da diese Feste ihrer primären Bedeutung nach zur dritten Klasse gehören, so können wir hier nur vorausnehmen, daß der Versöhnungstag der große jährliche Buß- und Sühntag des Volks, und daß das Laubhüttenfest das schließliche Erntefest und eben darum zum Gedächtniß daran gesetzt ist, wie Gott sein Volk nicht bloß aus Egypten errettet, sondern auch in den Segen und Frieden des gelobten Landes gebracht hat. Diese primäre Bedeutung beider Feste eignet sich nun aber durchaus, die Bedeutung des siebenten Monats concreter darzustellen. Wenn in dem Posaunenfest das Hereinbrechen der neuen Zeit sich darstellt, und daher bei ihm der Gedanke an das Gericht, mit welchem die neue Zeit beginnen wird, und die Erinnerung an den schrecklichen Tag des Herrn in den Vordergrund treten, so ist es natürlich, daß sich an dasselbe zunächst der große Bußtag anschließt: am Ende der Dinge wird ja, was nicht gar verloren ist, zur letzten Buße erschrecken. Wenn nun aber der Versöhnungstag nicht bloß Bußtag, sondern auch der Sühntag ist, da Gott den Bußfertigen Vergebung der Sünden bereitet, und deßhalb mit seinem hohepriesterlichen Opfer nicht sowohl auf die Zeit der Vollendung, als vielmehr auf den Tag von Golgatha weisagt, so müssen wir uns da des Standpunktes der alttestamentlichen Prophetie erinnern, welcher nicht wie der neutestamentlichen Prophetie als die letzte Zeit nur die Zeit der Wiedererscheinung des Herrn und der Vollendung erscheint, sondern welche vielmehr in den Begriff der letzten Zeit die Erscheinung des Herrn und den Tag von Golgatha und die Herstellung der schließlichen Sühne und Erlösung einschließt, so daß ihr die letzte Zeit geradezu mit dieser Herstellung der schließlichen Sühne und Erlösung anhebt. So dient der Versöhnungstag auch in seiner auf den Tag von Golgatha weisagenden Bedeutung wesentlich dazu, die Idee des 7ten Monats darzustellen, denn der 7te Monat bildet die neue Zeit vor, da über die Gottlosen das Gericht hereinbrechen, aber

auch eine schließliche Versöhnung bereitet werden wird allen Bußfertigen. Und da nun das Volk Gottes, wenn die schließliche Erlösung kommt, Buße thun, sich mit dem Blut des rechten Opfers besprengen, und darum auch in die ewige Freude eingehen soll, so ist es natürlich, daß sich an den Buß- und Sühntag wieder das Laubhüttenfest, das rechte Freudenfest unter den Freudenfesten, anschließt. Denn dies Fest ist erstlich das schließliche Erntefest; die schließliche Ernte aber ist durch die ganze Schrift ein Bild der Welternte, der Reise der Welt, der Ausrottung der Gottlosen durch die Sichel des Schnitters, der endlichen Sammlung und Heimbringung der Frommen. Sodann nimmt das sieben Monate nach dem Passah auf denselben Tag eintretende Laubhüttenfest das Passah wieder auf, stellt das an diesem Angefangene als vollendet dar: Passah hat Israhel aus Egypten geführt und zum Volk gemacht; Laubhütten erinnert daran, wie Gott solch sein Werk auch vollendet, seinem Volke das Land und in demselben Segen gegeben hat. Nun aber ist das Land Canaan mit seinem Segen durch die ganze Schrift Vorbild des himmlischen Erbes, der neuen Welt, auf welcher das Volk Gottes nach der Fülle der Zeiten in ewigem Frieden und Segen leben wird; und auf dies Ende der Wege Gottes weist also das Laubhüttenfest im siebenten Monat hinaus. Diese Bedeutung des Laubhüttenfestes prägt sich an demselben noch durch eine besondere Anordnung aus. Es ward nemlich, wie auch beim Passah, sein letzter Tag durch eine Schlußversammlung, פגועה, ausgezeichnet. Aber beim Laubhüttenfeste fällt diese Schlußfeier nicht wie beim Passah auf den siebenten Tag der festlichen Tage, sondern auf den achten, auf den die neue Woche anhebenden Tag. Also der Schluß des Laubhüttenfestes fällt nicht in das Laubhüttenfest selbst, sondern über dasselbe hinaus in eine neue Woche. Das will sagen: Die Erfüllung Dessen, was das Laubhüttenfest bedeutet, das Einziehen in das Land der ewigen Ruhe, in das himmlische Erbe und das Wohnen darin wird erst kommen, wenn die Zeit und

Ordnung der Dinge, der das nur vorbildliche Laubhüttenfest angehört, zum Abschlusse gekommen ist, und eine neue Zeit und Ordnung des Reiches Gottes anhebt.

Also, letzte Zeit, schließliches Gericht, schließliches Sammeln des Volkes, schließlicher Kampf des Gottesreichs mit dem Weltreich, schließliche Erlösung, schließliche Buße, die Welt-ernte, die Heimbringung des Volkes Gottes, sein Eingehen in die letzte Ruhe, und sein Wohnen auf einer neuen Erde in einer neuen Zeit — das sind die großen Ideen, welche der Monatsabbath im alttestamentlichen Cultus trägt. Wie diese Bedeutung des Sabbathmonats mit der des Sabbathes zusammenhängt, zeigt uns Ebr. 4 und ist nach dem Gesagten klar: es ist die eschatologische Bedeutung des Sabbathes, welche im Sabbathmonat nach ihren Momenten aus einander gelegt wird. Demselben Zwecke dienen nun auch die Jahres-sabbathe.

Das je siebente Jahr, anzuhoben nicht vom Neumond des Abibb, sondern von dem Versöhnungstage, sollte nach 2 Mos. 23, 10. 11. 3 Mos. 25, 1—7. 5 Mos. 15, 1—11. 31, 10—13 als Sabbathjahr gehalten werden. In ihm soll das Land Gott eine Ruhe feiern: aller Boden soll brach liegen, es soll weder gesät, noch geerntet werden, selbst das wild Hervorwachsende soll nehmen dürfen, wer es findet, so daß denn auch die Menschen Feiertag haben. Auch soll kein Gläubiger während dieses Jahres seine Schuldforderung ein-treiben. Endlich soll am Laubhüttenfeste dieses Jahres dem Volke die Thorah öffentlich verlesen werden. Letzteres hat nach 5 Mos. 31, 10—13 zum Zweck die regelmäßig perio-dische Promulgation des Gesetzes an alle nachwachsenden Geschlechter. Daß diese gerade an das Laubhüttenfest des Sabbathjahrs geknüpft ward, scheint einen tieferen Grund nicht zu haben. Dagegen lassen die beiden anderen Bestimmungen über die Bedeutung des Sabbathjahrs keinen Zweifel. Auch bei ihm fällt das Hauptgewicht auf die Ruhe, aber die Ruhe wird bei ihm auf das Land bezogen, es ist die Sabbathruhe des Landes. Es soll das heilige Land darstellen als den

Wohnort seligen Friedens, zu welchem Gott die Erde ursprünglich geschaffen hat, und zu welchem er sie auch wieder erneuern will. Darum sollen in diesem Jahre auch die Schulen ruhen, denn sie sind ein Uebel, das mit der verfluchten Erde zusammenhängt. Das Sabbathjahr nimmt also die Bedeutung des Tagesabbaths wieder auf, und wendet sie auf das heilige Land an.

Dagegen schließt sich das Jubeljahr 3 Mos. 25, 8—55 dem Sabbathmonat an, mit welchem es auch das Blasen gemein hat. Es war nicht das 49te, sondern das 50te, das nach Vollendung einer Aera von 7×7 Jahren eine neue Aera anhebende Jahr als Jubeljahr zu begehen. Es hob von dem Versöhntage damit an, daß Priester Posaunen blasend durch das Land zogen. In ihm ruhte wie im Sabbathjahr das ganze Land. Sodann wurde Freiheit, Heimfall ausgerufen, d. h. wenn ein Israelit in den vorigen 49 Jahren seinen Erbtheil an dem heiligen Lande hatte verkaufen müssen, ohne ihn wieder einlösen zu können, so fiel er im Jubeljahr ohne Lösung an ihn zurück; und wenn er sich selbst hatte verkaufen müssen, so ward er nun wieder frei. Durch das dem Blasen am Posaunenfeste gleichbedeutende Blasen kündigt sich das Jubeljahr als eine Darstellung Dessen an, was in der letzten Zeit erscheinen wird, und zwar in potenziirter Weise, indem „durch das ganze Land“ geblasen werden soll. Und zwar nimmt es da zunächst das Moment des Sabbathjahrs, die Sabbathruhe des Landes wieder auf, und stellt dar, wie die Erde nach geschehener Erneuerung eine Wohnstatt der Ruhe und des Friedens sein wird ewiglich. Dazu aber tritt nun als das neue, eigentlich charakteristische Moment jener Heimfall, das Zurückkehren Aller zu ihrem Erbtheil und zu ihrem Geschlecht, das Heilen aller Wunden, welche die sündliche geschichtliche Entwicklung geschlagen hat. Gottes Volk und Land kehren in den ursprünglich von Gott ihnen gesetzten Stand zurück. Man wird Bähr darin Recht geben müssen, daß es keine ausdrucksvollere Darstellung jener ἀποκατάστασις Apg. 3, 21, die das Ende der Wege Gottes

ist, geben könne. Und diese Wiederherstellung wird mit dem großen Tage der Sühne anheben, aber erst nach 7×7 Jahren, d. h. nach der Fülle aller Zeiten sich vollenden. Und zwar wird diese Vollendung nicht in die Zeit dieses Weltlaufs fallen, sondern es wird mit ihr ein neuer Aeon anheben; darum wird das Jubeljahr nicht im 49ten, sondern im 50ten Jahr gefeiert. Es hat hiemit dieselbe Bewandniß, wie mit der Feier des achten Tages des Laubbüttenfestes. Dies Jubeljahr stellt also den künftigen Welt Sabbath dar, aber während der Sabbathmonat die Momente des schließlichen Gerichts, der schließlichen Versöhnung, des Endkampfes hervorhebt, hebt das Jubeljahr das Schlußmoment der endlichen Wiederherstellung heraus.

Der Sabbathcyclus ist mithin die vollständige Ausprägung der alttestamentlichen Prophetie in Cultusform: er weist einer Seits auf die Vollkommenheit, zu welcher Gott die Welt erschuf, und deren Verlust durch die Sünde zurück, und anderer Seits auf diejenige Vollkommenheit hinaus, in welche Gott die Welt wiederherstellen will. Gott stellt aber die Welt aus der Sünde und dem Verderben wieder in die Vollkommenheit und den Frieden her durch seine Erlösungsthaten. Diese Erlösungsthaten nun, welche Gott zur Wiederherstellung der Welt gethan hat und thun wird, führen die Feste dritter Klasse vor, welche sich daher auch immer den Festen zweiter Klasse so voraussetzen, daß diese sich nach jenen berechnen. Es sind das Passahfest mit dem Tag der Darbringung der Webe garbe, das Fest der Webe brode oder der Wochen (Pfingsten), der Versöhnungstag, und das Laubbüttenfest. Sie berechnen sich aber alle nach dem Passahfest als dem grundlegenden.

Dem Passahfest liegt die Thatsache 2 Mos. 12, 3—13. 21—42 zum Grunde: Auf Gottes Befehl wählte am 10ten Abib, der von da an als der erste Monat galt, jeder Familienvater Israels ein Lamm von Schafen oder Ziegen, männlich, einjährig und fehlerlos aus. Kleinere Familien konnten sich zu zweien zu Einem Lamm zusammenthun. Als

die Sonne des 14ten unterging und damit der 15te anhub, schlachteten alle Familien Israels, also die ganze Gemeinde, ihr Lamm. Mit dem in Becken aufgefangenen Blut besrich man mittelst eines Ispobüschels Pforten und Oberschwelle, Jeder seines Hauses; das Fleisch des Lammes aber, und zwar das ganze mit Haupt und Schenkeln und Eingeweide und unzerstückt, aßen sie, nicht roh noch in Wasser gesotten, sondern am Feuer gebraten, und dazu ungesäuertes Brod und bittere Kräuter. Als Pilgernde beschuht, gegürtet und mit Stäben in den Händen aßen sie es ganz in derselben Nacht, und verbrannten das Uebrige mit Feuer. Keiner aber ging aus seiner Hausthür bis an den Morgen. So hatte Gott befohlen, denn er schritt in dieser Nacht durch Egyptenland, und schlug zur Strafe alle Erstgeburt an Menschen und Vieh. Aber wo er an den Thüren das Blut sah, war es ihm ein den Häusern von ihm selbst aufgedrücktes Zeichen, und er ging vorüber mit dem Gericht, und errettete Israels Häuser. Pharao aber, erschrocken über das Gericht an seinem Volk, gestattete nun den Israeliten den Abzug und zwar so eilig, daß sie den rohen Teig ungesäuert in ihre Kleider gebunden auf den Schultern mitnehmen, und auf der Reise zu ungesäuerten Fladen backen mußten. So zog Israel aus Egypten.

Die Bedeutung dieses Factum liegt erstens darin, daß es Israel aus der Knechtschaft Egyptens befreit. Weiter aber wird Israel dadurch auch von dem Zorngericht Gottes errettet, es wird da das Volk der göttlichen Verschönerung, das erlöste Volk. Und drittens, indem Gott so dies Volk mit seinem Gericht verschont, macht er es für den Zweck seines Welterlösungswerks zu seinem Eigenthumsvolk, zu einem heiligen, von der Welt gesonderten, ihm eignen Volk, zu einem Königreich von Priestern. So legt Gott selbst 2 Mos. 19, 3—6 dies Factum aus. Dies Alles vermittelt sich aber durch ein Opfer. Um Israel aus Egypten zu führen, bedurfte es keines Opfers, wohl aber, um das Gericht an dem auch sündigen Israel vorüberzuführen, und es zum heiligen Volk des

Eigenthums zu weihen. Und dies Opfer ist das in jener Nacht auf Gottes Befehl geschlachtete Lamm, welches, wie 2 Mos. 12, 27 und 1 Cor. 5, 7 darthun, ein Opfer und zwar ein blutiges, sühnendes Opfer ist. Denn mit der Erstgeburt des ganzen Landes ist auch die Erstgeburt des eben auch sündigen Israel dem Tode verfallen; aber Gott, der Israel zum Volk seines Gnadenraths machen will, erlaubt für die Erstgeburt ein Lamm einzustellen. Auswahl des Thiers, Herzubringen, Schlachten, Blutsprenken haben an sich hier dieselbe Bedeutung, wie bei allen blutigen Opfern; aber daneben treten bezeichnende Modificationen auf. Nicht Priester, sondern die Hausväter beschaffen das קָדָשׁ, das Auffangen des Bluts u. s. w., thun also priesterlichen Dienst. Damit sollen alle Hausväter als Priester, das ganze Volk als ein priesterliches hingestellt sein. Das Streichen des Opferbluts aber dient immer, es Gott nahe zu bringen; und der Ort, wohin es gestrichen wird, ist immer ein Altar, ein Ort, wo Gott mit seinen Menschen zur Bedeckung ihrer Schuld handelt. Wenn also die Thüren und in ihnen die Häuser Israels alle mit dem Blut des das Volk errettenden Opfers bestrichen werden, so werden damit alle Häuser Israels zu Altären, so wird damit das ganze Volk zu einer Stätte geweiht, wo Gott mit der Welt zur Erlösung handeln will; Israel wird damit das von der Welt zu Gott gesonderte Volk, die Stätte der göttlichen Offenbarungsthaten. Das Fleisch aber des Opfers, dessen Sühnkraft nach Gottes Willen Solches an Israel gethan hatte, wurde nicht verbrannt, sondern, um das ausfallende Verbrennen zu ersetzen, am Feuer gebraten und nicht gesotten. Und es ward nicht verbrannt, weil das Opfer, welches das Volk errettet und geheiligt hatte, auch ganz von dem Volke genossen werden sollte: Ganz sollten sie es essen, und alle Volksgenossen sollten davon essen, denn ganz und ungetheilt sollte sich das Volk die an ihm geschehene Erlösung und Erwählung sammt allen darin beschlossenen Gnadengütern zu eigen machen. Und dazu sollten sie das bittere Kraut der Buße essen, weil die Erlö-

fung und Erwählung unverdiente Gnade war. Daneben aber sollten sie ungesäuertes, reines Brod dazu essen. Diese ungesäuerten Fladen können nichts Anderes sein, als das Brod in der Minchah und die Schaubrode: sie sind das eucharistische Opfer, mit welchem das Volk für das es erlösende und heiligende blutige Opfer des Lammes dankt, in welchem es dem Gott seiner Erlösung und Erwählung sich in allen seinen Thaten zu eigen giebt, und welches dann Gott ihnen zum Segen und Leben zurückgiebt. Aber diese Minchah essen nicht die Priester, sondern Alle, damit das ganze Volk als priesterliches erscheine. Solch Opfermahl aber halten sie in Pilgerkleidung, weil vor ihnen, damit das in diesem Passah Angefangene sich erfülle, ein weiter Weg liegt, nicht bloß durch die Wüste, sondern durch die Geschichte der Wege Gottes. Dies ist die Bedeutung des grundlegenden Factum.

Aber gleich an dies Factum knüpft nicht der Verfasser des Pentateuch, sondern Gott 2 Mos. 12, 14—20 die Einrichtung, daß dies Factum sich als jährliches Fest in Israel wiederholen soll. In dieser Stelle und öfter wird auch gesagt, daß das jährliche Passah nach dem Vorgange des erstmaligen gehalten werden soll. Dies schließt indessen Modificationen der Bedeutung wie der Form nicht aus, nur daß wir solche nicht anders anzunehmen haben, als wo sie bezeugt sind. Wir betrachten zunächst nach 2 Mos. 12, 14—20. 42—51. 13, 3—10. 3 Mos. 23, 5—14. 4 Mos. 28, 16—25. 5 Mos. 16, 1—8. Ezech. 45, 21—24. 4 Mos. 9, 1—14, wozu noch die Stellen Jos. 5, 10—12. 2 Chron. 30, 1—27. 35, 1—19. Esra 6, 19—22 kommen, die Form des jährlichen Passahfestes.

Am 10ten Abibb hatte jeder Hausvater ein jähriges Lamm von Kleinvieh auszuwählen, und am 14ten zwischen Abends war dasselbe zu schlachten. Nach der Einnahme des Landes war das Schlachten in den Häusern verboten; es mußte beim Heiligthum geschlachtet werden; das Passah gehörte zu den Festen, an welchen sich das ganze Volk nach dem Heiligthum zu versammeln hatte. Daß die Weiber vom

Essen des Passah gesetzlich ausgeschlossen waren, findet sich nicht; aber da sie 2 Mos. 23, 7. 5 Mos. 16, 5—7. 16 häufig nicht zum Fest hinaufkommen konnten, so machte es sich von selbst, daß vorzugsweise die männlichen Glieder der Familien an dem Passah activen Antheil nahmen. Das Schlachten beschafften natürlich wie immer die Opfernden, hier also die Hausväter, vergl. 2 Chron. 35, 11. Wenn 2 Chron. 30, 17 die Leviten für die nicht levitisch Reinen die Passahlämmer schlachten, so ist das eine Irregularität. Dagegen ward nach Verlegung des Passahschlachtens an das Heiligthum, wie 2 Chron. 30, 16. 35, 11. Esra 6, 20 zeigt, das Blut an den Altar gesprengt, und zwar nicht mehr durch die Hausväter, sondern durch die Priester. Aber dabei verblieb es, vergl. 2 Chron. 35, 13, daß das Opferfleisch nicht verbrannt, aber gebraten und nicht gesotten, und ganz gegessen wurde. Fremdlinge mußten sich erst beschneiden lassen, um es essen zu dürfen. Dagegen war jeder Volksgenosse gehalten, es zu essen; wer es muthwillig unterließ, verfiel der Todesstrafe; wer wegen levitischer Unreinigkeit nicht mit essen durfte, hatte es einen Monat später nachzuholen. Es ward noch an demselben Abend im Reiseanzuge mit bittern Kräutern und ungesäuertem Brod gegessen; das Uebrigbleibende ward verbrannt. Wahrscheinlich fand das Essen beim Heiligthum selbst statt, und nicht so, daß jede Familie ihr Opferfleisch mitgenommen und in dem Hause, da sie am Ort des Heiligthums ihre Herberge hatte, gegessen hätte; denn Luc. 22, 7 erklärt sich, wie wir sehen werden, anders. Das erste Passah schloß mit dem Essen des Lammes ab; die jährliche Passahfeier aber dauert nach Gottes Befehl sieben Tage, vom Abende des 14ten bis zum Abende des 21ten Abihb. Die nach dem Passahabend folgenden sieben Tage vom 15ten bis 21ten einschließlich hießen in engerem Sinne das Fest der süßen Brode, denn ihre Feier bestand darin, daß durch alle diese Tage hindurch vom Abend des 14ten ab nur ungesäuertes Brod gegessen wurde. Ja, aus allen Häusern, aus den ganzen Gränzen Israels mußte diese Tage hindurch aller Sauerteig entfernt werden. Dies Essen

ungesäuerten Brodes mußten auch in den fernsten Theilen des Landes die mitmachen, welche nicht zum Fest hatten hinaufkommen können; sie schlossen sich dadurch dem Passahopfer beim Heiligthum an. Wenn auch die unbeschnittenen Fremdlinge im Lande es mitmachen mußten, so war dies eine Folge ihres Verhältnisses als bloß Geduldeter und davon, daß im Lande kein Sauerteig sein durfte. Dazu wurden an jedem dieser sieben Tage außer dem täglichen Opfer ein Bock als Sündopfer, und ein Brandopfer von zwei Rindern, einem Widder und sieben Lämmern nebst den zugehörigen Minchoth gebracht. Außerdem wurden der erste und letzte Tag des Festes, der 15te und 21te, als Sabbathe und durch heilige Volksversammlung ausgezeichnet; der 21te hieß daher die „Schlußversammlung“. Endlich verband sich mit dem Passahfest die Darbringung der Erstlingsgarbe. Den Ritus derselben haben wir schon oben (S. 92) dargestellt; hier beschäftigt uns nur noch die Frage, an welchem Tage sie statt hatte. 3 Mos. 23, 11 bestimmt, daß sie „am Tage nach dem Sabbath“ geschehen soll. Aber nach welchem unter jenen beiden Sabbathen? nach dem 15ten? oder nach dem 21ten Abibb? Die alte Ansicht versteht den 15ten Abibb, und legt die Darbringung der Webegarbe also auf den 16ten Abibb. Wenn Hupfeld*) hiegegen behauptet hat, daß der Abschnitt 3 Mos. 23, 9 ff. gar nicht mit 3 Mos. 23, 5—8 zusammenhänge, also auch der im B. 11 erwähnte Sabbath nicht aus B. 5—8 zu bestimmen sei, und daß mithin der Sabbath, nach welchem die Webegarbe dargebracht wurde, gar nicht nach dem Passahfest, sondern beliebig nach dem jedesmaligen früheren oder späteren Reifwerden der Ernte bestimmt wurde, so hat diese bloß auf unrichtigen kritischen Anschauungen beruhende Ansicht die ganze Tradition wider sich, die stets die Webegarbe mit dem Passah verbindet. Dagegen hat Hitzig**) die Ansicht aufgestellt, daß mit dem Sabbath B. 11 der

*) De primitiva et vera festorum apud Ebraeos ratione. II, 4.

**) Ostern und Pfingsten. I, 7 ff. II, 10 ff.

Schlussabbath, der 21te Abibh, gemeint sei, und daß mithin die Darbringung der Webegarbe am 22ten Abibh, nach völliger Beendigung des Passahfestes, am achten Tage nach dem Anfang des Passah stattgefunden habe. Dieser Ansicht müssen wir uns, wenn gleich wir nicht alle von Hzig vorgebrachten Gründe für zutreffend halten, aus folgenden anderen Gründen anschließen. Erstens, weil man nach dem Zusammenhange der Stelle 3 Mos. 23, 5—11 bei dem B. 11 erwähnten Sabbath an den zuletzt B. 8 besprochenen Schlussabbath, und nicht an den vorher B. 7 besprochenen Sabbath denken muß. Sodann soll nach Jos. 5, 11 die Darbringung der Webegarbe מִקְחֵרֶת הַפֶּסַח geschehen, was offenbar nur ein anderer Ausdruck für das מִקְחֵרֶת הַשֶּׁבֶת 3 Mos. 23, 11 ist. Nun aber ist פֶּסַח niemals der 15te Abibh, sondern nur entweder das Passahopfer und mahl am Abend des 14ten, oder das ganze Fest in seiner vollen Ausdehnung vom 14ten bis 21ten Abibh; und es kann also מִקְחֵרֶת הַפֶּסַח nur (wie es auch 4 Mos. 33, 3 wirklich thut) den Tag nach dem Passahopfer und mahl, also den 15ten Abibh, oder den Tag nach dem ganzen Fest, also den 22ten bedeuten. Aber Jos. 5, 11 kann nicht der Tag nach dem Passahopfer und mahl, nicht der 15te gemeint sein, denn dann stände Jos. 5, 11 in Widerspruch mit 3 Mos. 23, 11, indem dann das Erntefest nicht am Tage nach dem Sabbath, sondern am Sabbath selbst stattgefunden hätte. Sonach können die Stellen Jos. 5, 11 und 3 Mos. 23, 11 nur dahin verstanden werden, daß das Erntefest am Tage nach dem ganzen Passahfest, nach dem Schlussabbath, am 22ten Abibh stattgefunden habe. Daß man nach Jos. 5, 11 an diesem Tage ungesäuertes Brod und Sagen aß, streitet damit nicht, denn hiemit sind nicht Osterluden, sondern die auf das Erntefest gehörende eigenthümliche Minchah gemeint. Drittens hat das Passahfest es mit der Ausführung aus Egypten zu thun; das Erntefest aber hat es, wie 3 Mos. 23, 10. Jos. 5, 10—12 beweisen, mit der Ernte aus dem erreichten gelobten Lande zu thun, und setzt die Ausführung aus Egypten als völlig, als bis zur Einnahme des Landes voll-

endet voraus. Hiernach wäre es ungefüge gewesen, das Erntefest an den Anfang des Passah zu legen; wohl aber schloß es sich richtig dem vollendeten Passah an, denn die Ausführung aus Egypten vollendete ihren Segen in dem Genuß des heiligen Landes. Endlich haben wir schon gesehen und werden noch weiter sehen, daß und in welcher tiefen Bedeutung alle mit der Ernte und dadurch mit der Welternte zusammenhängenden festlichen Zeiten, Pfingsten, Laubbütten, Jubeljahr, es irgendwie mit dem achten Tage, der achten Woche, dem achten Jahr zu thun haben. Auch aus diesem Grunde müssen wir dafür halten, daß die Darbringung der Webe garbe am achten Tage nach dem siebentägigen Passah, also am 22ten Abibh stattfand.

Ueber die Bedeutung des Passah als ständigen Festes geben uns zunächst die beiden Namen, die es führt, nemlich „Fest des Passah“ und „Fest der süßen Brode“, Aufschluß. Beide Namen haben zuerst, z. B. 3 Mos. 23, 5. 6: 4 Mos. 9, 2—5. 28, 16. 17. 33, 3 eine engere Bedeutung. Dann ist das „Fest des Passah“ nur das Passahopfer und mahl oder, auf die Zeit bezogen, der erste Abend des Schlachtens und Essens; das „Fest der süßen Brode“ aber nur das Essen des Ungefäuernten oder, auf die Zeit bezogen, die sieben Tage vom 15ten bis zum 21ten einschließlic. Aber beide Ausdrücke haben auch die weitere Bedeutung, daß sie das ganze Fest bezeichnen, daß das „Fest des Passah“ das „Fest der ungefäuernten Brode“ einschließt, und umgekehrt. Daraus ersehen wir, daß das Passahopfer und die süßen Brode als unterschiedliche Seiten Einer Sache aus einander gehalten und zusammen genommen sein wollen. Dies zeigt sich auch darin, daß z. B. 2 Mos. 13, 3. 5 Mos. 16, 3 das Essen der süßen Brode so gut wie das Passahschlachten auf die Ausführung aus Egypten zurückgeführt wird. Die Bedeutung des Festes ist nun zunächst eine mnemonische; es ist 2 Mos. 12, 14 „zum Gedächtniß“ an das erste Passah in Egypten; und zwar soll es Israel nicht bloß nach 2 Mos. 12, 17. 42. 5 Mos. 16. 1 an die Ausführung aus Egypten, sondern nach

2 Mos. 12, 23—27 auch an die Erlösung und Errettung vom Gericht Gottes, und folglich nach 2 Mos. 13, 8. 9 auch an die Erwählung und Schöpfung Israels zum Volke Gottes erinnern. Dieser mnemonischen Bedeutung dient denn auch Manches in den Riten, z. B. der Reiseanzug der Essenden. Auch in dem Essen der süßen Brode wird man nicht mit Unrecht eine Erinnerung an das Factum 2 Mos. 12, 34. 39 und an die Eiligkeit des Auszugs finden. Aber bloß mnemonisch kann die Bedeutung des Passahfestes nicht sein. Wenn es 2 Mos. 13, 8. 9 heißt, das jährliche Passah solle dazu dienen, daß das Gesetz Gottes im Munde Israels bleibe, so heißt das, es solle erwirken, daß Israel das Volk der göttlichen Offenbarung bleibe. Das steht aber nicht durch mnemonische Riten, sondern nur durch göttliche Thaten zu erwirken. Und wenn es ebenda heißt; das jährliche Passah solle Israel ein Zeichen auf seine Hand sein, so wird damit das Passah der Beschneidung und dem Sabbath 1 Mos. 17, 11. 2 Mos. 31, 13 gleich, und unter den Begriff des nix gestellt, welches keineswegs bloß ein significatives Symbol bedeutete, sondern eher Gnadenerweisung als Gnadenzeichen übersetzt werden mag. Vollends aber der Umstand, daß auch bei dem jährlichen Passah das Passahopfer stattfand, verbietet durchaus, es als ein bloßes Erinnerungsfest zu fassen, da ein Opfer nie bloß mnemonisch sein kann. Darin daß Gott das Passahopfer gab und annahm, lag beim ersten Passah die eigentliche errettende und erlösende Gottesthat; und wenn dies Opfer sich auf Gottes Befehl jährlich wiederholt, so kann das nur heißen, daß Gott auch seine rettende That von damals jährlich wiederholt. Daß aber auch das jährliche Passahlamm ein Opfer ist, beweist außer den bestimmten Worten 2 Mos. 34, 25. Marc. 14, 12. Luc. 22, 7 der Umstand, daß das Blut an den Altar gesprengt wurde, was nicht geschehen konnte, wenn man bloß schlachtete, um zu essen. Vielmehr wie das erste Passah dadurch, daß es die Errettung Israels vom Gericht und aus Egypten bewirkte, die Schöpfung Israels zum Offenbarungsvolke Gottes war, so war das jährliche Passah die

Erhaltung Israels als Volkes Gottes. Und wie die Erhaltung der Welt nicht minder als die Schöpfung Gottes Werk, nur das fortgesetzte göttliche Schaffen ist, so ist auch das jährliche Passah zuerst und zunächst die Fortsetzung Dessen, was Gott im ersten Passah an Israel gethan hat, durch göttliche That: An jedem Passah errettet Gott sein Volk auf's Neue aus dem Diensthause, welches ja weiter ist als Egypten, verschont er es auf's Neue mit seinem Gericht, dem es ja in seiner Sündhaftigkeit immerfort unterliegt, macht er es auf's Neue zu seinem Volk, erneuert er seine Gemeinschaft mit ihm. Dies, die fortgehende Aufnahme Israels in die Gemeinschaft seines erlösenden Gottes, ist das Passah, und einer solchen Erhaltung in der Gottesgemeinschaft bedarf es, so lange das rechte Opferlamm, welches ist Christus, noch nicht geopfert ist. Daraus erklären sich denn auch die oben erwähnten Bestimmungen: es kann kein Fremder am Passah Theil nehmen, weil wer nicht in der Gemeinschaft ist, auch nicht in derselben erhalten werden kann; es kann kein Unreiner daran Theil nehmen, ehe er gereinigt ist, weil Der, dessen Gemeinschaft mit dem heiligen Volke gestört ist, erst wieder in dieselbe hergestellt sein muß, ehe er in derselben erhalten werden kann; kein Volksgenosse dagegen darf sich vom Passah ausschließen, weil er sich dadurch von der Erhaltung in der Gemeinschaft ausschließen würde, deren er doch in seiner Sündhaftigkeit immer bedarf.

Diese Grundbedeutung des Passah legt sich nun in seinen Vornahmen aus einander. Das Passah im engeren Sinne besteht aus dem Passahopfer und dem Passahmahl. In dem Passahopfer gestattet Gott jedem israelitischen Hause, ein Lamm für sich einzustellen, und nimmt, indem er dies Sühnopfer nach seinem Wort annimmt, das Volk nach allen seinen Häusern wieder in seine Gemeinschaft auf. Das jährliche Passahlamm hat mithin die nemliche Bedeutung wie das erstmalige, nur daß es sich bei dem jährlichen nicht um die Schöpfung, sondern um die Erhaltung eines priesterlichen Eigenthumsvolkes handelt. Daher behalten auch die übrigen

Vornahmen bei dem Opfer des Lammes dieselbe Bedeutung wie bei dem ersten Passah. Nur Eine Abweichung ist zu beachten: Da das Blut des Lammes bei dem jährlichen Passah nicht mehr von den Opfernden an die Thüren, sondern von den Priestern an den Altar gesprengt ward, so kamen die Gedanken, daß das Volk eine Offenbarungsgestalt, und daß ganz Israel ein Priesterthum sei, nicht mehr so zum Ausdruck. Indessen gehen diese Gedanken darum nicht verloren. Indem nemlich alle Israeliten das ungesäuerte Brod essen mußten, was sonst nur die Priester durften, und dies Essen des Ungesäuerten bei dem jährlichen mehr als bei dem ersten Passah accentuirt wurde, kam das allgemeine Priesterthum aller Israeliten allerdings, nur in veränderter Form zum Ausdruck. Und diese Veränderung der Form ist wohl motivirt: Die Streichung des Bluts an die Thüren war die Einweihung der Häuser zu Altären, die Einweihung aber gehörte sich für das erste Passah, als die Schöpfung des priesterlichen Volks, dagegen kommt es bei dem jährlichen Passah, als der Erhaltung des geweihten priesterlichen Volks, viel mehr auf die sühnende Wegnahme Dessen an, was in- mittelst den priesterlichen Character getrübt haben mag, und dem Zwecke der Sühnung entspricht das Bringen des Bluts an den Altar besser als das Streichen desselben an die Thüren. Soll aber das Blut an den Altar, so muß das durch die Priester geschehen; und wenn dadurch auch ein Ausdruck des allgemeinen Priesterthums verloren geht, so ersetzt sich dieser Verlust anderweit. Denn während bei dem Schlachten des Lammes in den einzelnen Häusern am ersten Passah das Eine Volk als in seine Hausgemeinden aufgelöst erschien, stellte es sich vielmehr bei dem jährlichen Passah, indem es zusammen am Centralheiligthum seine Opfer durch seine Priester brachte, als das Eine Volk Gottes dar. Und auch dies entspricht dem Fortschritt von der Schöpfung zur Erhaltung, denn es stellt dar, wie Gott die geweihten einzelnen Häuser zum Hause Gottes vereinigt hat. So stellt sich das jährliche zu dem ersten Passahopfer. Das Passahmahl des

jährlichen Passah unterscheidet sich nicht von dem des ersten Passah. Und fragen wir endlich, zu welcher Opferart das Passahopfer mit seinem Mahl zu rechnen sein möchte, so werden wir nicht zweifeln können, daß es ein modificirtes Schelem ist, da das Verbrennen ganz gegen das Mahl verschwindet, und da sein Zweck die Pflege und Erhaltung der Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke ist. Dem Passah im engeren Sinne tritt nun das Essen der süßen Brode gegenüber. Diese Brode sind bei dem jährlichen Passah nichts Anderes, als was sie bei dem ersten Passah gewesen waren, und in der Minchah und als Schaubrode fortwährend waren, nur in anderer Verbindung: Nachdem Gott durch sein Passah Israel zu seinem priesterlichen Volke gemacht hat und als solches erhält, ist nun Israel sein Brod von den Werken seiner Hände; aber nicht wie die Heiden thut es seine Werke, ist es sein Brod, lebt es; sondern als priesterliches Volk thut es 1 Cor. 5, 8 allen Sauerteig von sich, thut es seine Werke im Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit, bringt solch sein Leben als das rechte Dankopfer vor Gott, und ist so, von Gott in all seinem Thun gesegnet, vor Gott von seinen lauterer Werken sein reines Brod. Die ungesäuerten Brode sind also das auf dem blutigen Passahopfer basirende unblutige Dankopfer des priesterlichen Volks für seine Erwählung zum Priesterthum und Erhaltung in demselbigen. Diese Brode heißen 5 Mos. 16, 3 „Brod des Elends“, weil sie Israel an das in Egypten getragene Elend erinnern sollen. Aber wie heißt im N. T., namentlich in den Psalmen, gleich dem n. t. *πρωτος*, Derjenige, der dem innerlichen Elend durch die Erlösung entnommen, aber eben darum äußerlich von der Welt um seiner Gemeinschaft mit Gott willen verachtet und unter ihrem Druck ist. Also auch daran soll das „Brod des Elends“ Israel erinnern, daß es als erlöst die Feindschaft der Welt tragen und doch als ein Knecht Gottes sich erweisen soll. Darum erscheint nun auch das Essen der süßen Brode bei dem jährlichen Passah mehr ausgedehnt und accentuirt als bei dem ersten: Nicht genug daß das ganze priester-

liche Volk hier die Minchah, die Schaubrode aß, sondern solch Essen war hier sieben Tage hindurch fortzusetzen, denn die ganze Zeit hindurch, in welcher das mit dem ersten Passah von Gott in Israel angefangene Werk sich vollendet, soll Israel als Gottes reines Volk Gott in einem reinen Leben loben und danken. Ferner müssen auch die nicht zum Fest erschienenen Israeliten im ganzen Lande das Brod essen, ja selbst das Land muß ohne Sauerteig sein, denn nach seinem ganzen Bestande wie durch die ganze ihm gegebene Zeit soll Israel seinem Gott das Dankopfer eines reinen Lebens bringen. Die Opfer an den sieben Tagen bedürfen keiner Erklärung, denn es sind die für jede Festzeit gleichförmigen Opfer.

Das an das Passah sich anschließende Fest der Darbringung der Erstlingsgarbe 3 Mos. 23, 9—14 ist zunächst Erntefest, in welcher Beziehung wir es schon oben S. 92 betrachtet haben. Aber es schließt sich dem Passah an; das hätte keinen Sinn, wenn es bloß Erntefest, oder richtiger, wenn die Ernte dem Israeliten nichts als die Einbringung der Früchte wäre. Vielmehr ist daran zu denken, daß die Ernte von dem heiligen Lande gewonnen ward, und daß die Zutheilung dieses Landes nur die Vollendung der Erlösungsthat des Passah war. Mithin ist unser Fest als Erntefest zugleich Dankfest für die Zutheilung des heiligen Landes und damit für den ganz Israel in diesem Lande von Gott geschenkten Volksbestand. Es ist also unser Fest, wie das Passah, ein Fest der a. t. Deconomie. Aber dies Fest fiel noch weiter auf den 22ten Abibh, auf den achten Tag nach den sieben Passahtagen. Damit wird der Blick über die a. t. Deconomie hinaus gehoben. Wir haben schon bei der Besprechung des siebenten Monats daran gedacht, wie die Ernte der Schrift stets ein Typus der Endezeit ist; man vgl. außer dem ganzen Buche Joel die Stellen Amos 9, 13—15. Offenb. 14, 14—20. Matth. 13, 39 ff. Die Endezeit hebt aber der a. t. Anschauung nicht wie der n. t. mit der Wiedererscheinung, sondern mit der Erscheinung des Verheißenen an; sie tritt also ein,

wenn die Wege Gottes mit Israel in seiner dermaligen Gestalt erfüllt sind, wenn die a. t. Oeconomie zu Ende geht, wenn ein Neues erscheint an Stelle des dermaligen Bestandes. Indem also dies Fest als Erntefest zugleich Dankfest für den dermaligen Volksbestand in dem gelobten Lande ist, läßt es damit zugleich den Blick weisend auf eine Zeit hinaussehen, da das im Passah Angefangene und in der Zuthellung des heiligen Landes zu seinem vorläufigen Abschluß Gekommene seine schließliche Vollendung erreichen, und sich in ein Höheres und Vollkommneres verklären soll und wird. Dies wird dadurch markirt, daß das Fest der Darbringung der Webe garbe sich nach dem Passah bestimmt, aber nicht in dasselbe, sondern auf den achten Tag nach den sieben Tagen des Passah, auf den ersten Tag einer neuen Woche und Zeit fällt. Denn die dermalige Gestalt des Volkes Gottes ist durch Passah gesetzt; und diese Gestalt dauert durch sieben Tage, d. h. durch die ganze von Gott für diesen Abschnitt gegebene Zeit; auch bringt diese dermalige Gestalt wesentlich aus sich die neue Gestalt hervor; aber ist jene von Gott gegebene Zeit erfüllt, so erscheint auch am achten Tage das Gegenbild der Ernte, die neue Zeit und die neue Gestalt des Volkes Gottes.

Diese öconomische Bedeutung des Festes der Webe garbe theilen nun aber auch die beiden anderen Erntefeste. Wir haben oben S. 91—95 bereits gesehen, wie sich die Idee des Erntefestes sich steigend in den drei Festen der Webe garbe, der Webe brode, und der Laubhütten vollzieht. Darum führen nun aber die Feste der Webe brode und der Laubhütten auch die öconomische Bedeutung weiter, die wir eben dem Feste der Webe garbe haben zuschreiben müssen. Diese Verklärung des im Passah geschaffenen Bestandes des heiligen Volks zu einem neuen und verklärten und vollkommenen vollendet sich nicht in sieben Tagen, sondern es muß angedeutet werden, daß dazu eine längere Zeit von bei Gott bestimmter, aber unbekannter Dauer gehört. Daher folgen nach dem Fest der Darbringung der Webe garbe mit wesentlich gleicher Bedeutung

in sieben Wochen das Fest der Erstlingsbrode, und in sieben Monaten das Laubhüttenfest; gerade wie die eschatologische Bedeutung des Sabbath's sich auch nicht bloß im siebenten Tage, sondern auch im siebenten Monate, siebenten Jahre, und sieben mal siebenten Jahre darstellte.

Sieben Wochen nach dem Fest der Webegarbe, aber nicht auf den 7×7ten, sondern auf den 50ten, also ebenfalls auf einen achten Tag fällt das Fest der Wochen, Pfingsten. Wie an ihm die Webebrode gebracht werden, und daß es dadurch ein potenziirtes, das Fest der Webegarbe ergänzendes Erntefest ist, haben wir schon oben S. 92 ff. gesehen. Da nun aber weiter auch dieses Erntefest sich nach Passah, nur nicht in sieben, sondern in sieben mal sieben Tagen berechnet, und da es auch auf den achten Tag fällt, so werden wir ihm auch die heilsöconomische und prophetische Bedeutung vindiciren müssen, die wir als dem Feste der Webegarbe zukommend befanden; und zwar in potenziirter Weise, weil es ein potenziirtes Erntefest ist. Dies tritt denn auch an Einem Punkte sehr bezeichnend heraus. Wir haben gesehen, daß am Feste der Wochen die „neue Minchah“ dargebracht wurde. Nun kommt bei den a. t. Propheten (z. B. Mal. 1, 11) nicht selten der Gedanke vor, daß in der neuen Zeit nach Erscheinung des Messias und nachdem auch die Heiden den Gott Israels angenommen haben werden, das blutige Opfer aufhören, aber von allen Völkern die reine Minchah dargebracht werden, d. h. daß dann nach vollbrachter Erlösung das ganze Menschenleben Ein Gottesdienst der Lebenshingabe an Gott sein wird; weshalb auch die Rabbinen das Leben in dem vollendeten Reiche Gottes dem zu einem unblutigen Opfer gehörigen Opfermahl vergleichen, und ein „das Brod essen im Reiche Gottes“ nennen Luc. 14, 15. Demnach werden wir ohne Irrthum annehmen dürfen, die sich nach sieben Wochen an das Passah und seine süßen Brode anschließende neue Minchah des Festes der Wochen weise darauf hin, daß die durch das Passah gesetzte a. t. Deconomie sich in von Gott bemessener Zeit vollenden, daß die dann eintretende

neue Deconomie mit dem vollendenden blutigen Opfer, dem alle weiteren blutigen Opfer unnöthig machenden, anheben werde, und daß in dieser neuen Deconomie, an der auch die Heiden Theil haben werden, nur die neue, reine Minchah dargebracht, nur im Sinne von Röm. 12, 1 Gott werde gedient werden.

Sieben Monate nach Passah und nach dem Fest der Webegarbe fällt das Laubhüttenfest 2 Mos. 23, 16. 3 Mos. 23, 33—36. 39—43. 4 Mos. 29, 12—38. 5 Mos. 16, 13—15; denn auf den Abend des 14ten des ersten Monats hob Passah, und auf den Abend des 14ten des siebenten Monats hob Laubhütten an; aber Laubhütten dauerte nicht wie Passah nur sieben Tage, sondern nachdem der erste Tag als Sabbath gehalten war, ward die ebenfalls sabbathliche Schlußversammlung, die עֲצֵרֶת, nicht am siebenten, sondern am achten Tage, am 22ten des Monats, also genau sieben Monate nach dem Feste der Webegarbe gehalten. Laubhütten nun ist, wie wir schon S. 92 erwähnten, zunächst Erntefest; und zwar ist es abschließendes Erntefest. Denn erstens soll es sich 2 Mos. 23, 16. 3 Mos. 23, 39. 5 Mos. 16, 13. 15 nicht bloß auf das Einkommen der Tenne wie die beiden ersten Erntefeste, sondern auch auf das Einkommen von der Kelter, Del und Wein, beziehen; und zweitens handelt es sich bei ihm nicht wie bei den beiden andern um die Erstlinge, sondern um das Erarbeitete, die תְּבִיאָה, um das aus der Ernte gezogene Einkommen, die תְּבִיאָה. Dieser abschließende Character des Laubhüttenfestes als „Festes der Einsammlung“ wird auch besonders dadurch markirt, daß die es nur als Erntefest fassende Stelle 2 Mos. 23, 16 nicht der cultlichen, sondern der natürlichen Jahresbezeichnung folgt, und die Zeit des Laubhüttenfestes als „Ausgang“ des Jahres bezeichnet. Daß nun aber auch die weitere heilswirtschaftliche Bedeutung der Erntefeste dem Laubhüttenfeste gleichfalls zukommt, zeigen die Riten desselben. Am ersten Tage nemlich sollen die Israeliten aus Früchten von Prachtbäumen, Palmenzweigen, Aesten von dickbelaubten Bäumen und Bachweiden Hütten, סֻכּוֹת, bauen, und sollen in denselben

alle Volksgenossen während der sieben Tage (nicht auch am achten) wohnen. Nach Nehem. 8, 15 sollte man dagegen Del-, Myrthen- und Palmenzweige und Aeste von dickbelaubten Bäumen dazu nehmen. Es scheint also auf die Sorten nicht so genau angekommen zu sein. Sodann kommen die während der sieben Tage außer dem täglichen Opfer zu bringenden Festopfer, Sünd- und Brandopfer, in Betracht. Die Sündopfer sind die bei Festen gewöhnlichen, nemlich an jedem Tage ein Boß. Dagegen fällt bei den Brandopfern zunächst die ungeheure Menge auf: es sollen in den 7 Tagen zusammen 70 junge Rinder, 14 Widder und 98 Lämmer geopfert werden. Die zugehörigen Minchoth sind freilich nur die nach 4 Mos. 15 berechneten, ergeben aber natürlich auch enorme Quantitäten. Noch eigenthümlicher aber ist die Vertheilung dieser Brandopfer auf die sieben Tage. Von den Widdern sollen je zwei, und von den Lämmern je vierzehn auf jeden Tag geopfert werden; es erscheint also das Brandopfer im Verhältniß zu Passah verdoppelt. Von den 70 Rindern aber sollen am ersten Tage des Festes 13, und jeden Tag Eines weniger geopfert werden, so daß auf den siebenten Tag 7 Rinder kommen; das blutige Opfer nimmt also mit jedem Tage des Festes ab. Der achte Tag endlich war als Sabbath und mit heiliger Volksversammlung zu begehen; und seine Opfer bestehen außer dem täglichen Opfer in einem Sündopfer von einem Boß und einem Brandopfer von einem Rind, einem Widder und sieben Lämmern nebst den zugehörigen Minchoth. Hier erscheint also das blutige Opfer noch weiter, und zwar sprungweise, bis auf das gewöhnliche Festopfer abgemindert, obgleich dieser achte Tag heiliger als der siebente war. Uebrigens gehörte Laubhütten zu den Festen, an welchen alle Israeliten zum Fest hinaufkommen sollten, und galt, vgl. 5 Mos. 16, 11, vorzugsweise als das $\alpha\gamma$, als das fröhliche Fest.

In dem Wohnen in Hütten erblickt man meistens einen Ritus der Erinnerung an das Wohnen in Zelten während des Zuges durch die Wüste. Aber 3 Mos. 23, 43, auf welche Stelle diese Erklärung sich gründet, ist vielmehr so zu über-

setzen und zu verstehen: „Damit eure nachfolgenden Geschlechter wissen, daß ich die Söhne Israels mittelst Ausführung derselben aus Egypten dahin gebracht habe, in Hütten zu wohnen.“ Das Wohnen in Hütten wird in dieser Stelle nicht als während der Ausführung aus Egypten stattfindend, sondern als Ziel und Resultat davon hingestellt, und das Resultat der Ausführung aus Egypten bestand nicht in dem Wohnen in Zelten während des Wüstenzuges, sondern in dem Wohnen im verheißenen Lande. Sodann heißt סכך nicht Zelte, und ist nicht gleichbedeutend mit סוכה. Die Zelte, in denen Israel während des Wüstenzuges lebte, heißen nie סכך, sondern stets סוכה. Auch heißt סכך nicht eine gebrechliche, leicht abzubrechende Wohnung; vielmehr bezeichnet es eine zwar zeltartige flüchtige, aber dennoch eine Schutz, Schirm, Schatten, Sicherheit, Frieden gebende Behausung. Letzterer Begriff ist ihm wegen seines Stammwortes wesentlich: es unterscheidet sich eben so weit von dem nomadenhaften Zelt, als andererseits von dem festen Hause aus Stein und Mauer; man vergleiche die Stellen Jona 4, 5. Ps. 31, 21. 27, 5. Selbst die himmlische Wohnung Gottes heißt סוכה Hiob 36, 29. Ps. 18, 12. Ferner würde die Thorah, wenn das Laubhüttenfest Israel an das Wüstenleben hätte erinnern sollen, auch wirklich die Israeliten in Zelten haben wohnen lassen; es läßt sie aber wohnen in Hütten, gefertigt aus Zweigen und selbst Früchten solcher Bäume, die in aller Welt als Symbole der Fülle und Freude gegolten haben; solche Hütten sind doch wahrlich keine Wüstenzelte; und in denselben sollen sie überdem „wohnen“, was auch bemerkt sein will. Endlich darf man den Ritus nicht dahin fassen, als ob die Israeliten für diese Tage ihre festen und bequemen Wohnungen hätten verlassen sollen, um in elenden Hütten zu wohnen; vielmehr, auf eine Festzeit in Lauben von Palmen und Myrthen zu wohnen, wird unbedingt für fröhlicher gelten müssen als in seinem alltäglichen Hause zu wohnen. Läßt man aber alle diese unrichtigen Voraussetzungen fallen, und versteht man 3 Mos. 23, 43 richtig, so ergibt sich der Sinn

des Wohnens in Hütten leicht: Das Passahfest erinnert an die Ausföhrung aus Egypten; da aber Laubhütten genau sieben Monate nach Passah fällt, so wird es an das Resultat erinnern, welches die Ausföhrung aus Egypten gehabt hat; dies Resultat besteht darin, daß Israel in das verheißene Land und seinen Segen und Frieden gelangt ist; und hieran erinnert Laubhütten wirklich dadurch, daß an ihm die Israeliten sieben Monate nach Passah sieben Tage lang in Festhütten wohnen, die aus den üppigsten Erzeugnissen des Landes, aus Symbolen des Segens und der Freude bereitet sind. Durch diese mnemonische Bedeutung ist aber das Laubhüttenfest auch Erntefest, nur mit der dasselbe von den beiden anderen Erntefesten unterscheidenden Modification, daß, während bei diesen die nächste Beziehung auf die Ernte selbst in den Vordergrund und die Beziehung auf das die Ernte gebende Land zurücktritt, dagegen bei dem Laubhüttenfest die Beziehung auf die Ernte zurück und die Beziehung auf das die Ernte gebende Land in den Vordergrund tritt. Darum wird auch der diesem Fest zugehörige Dank für das Einkommen von der Kelter in seinen Riten nicht besonders ausgeprägt. Und als Erntefest wird es dann auch weiter die heilöconomische und eschatologische Bedeutung der Erntefeste theilen müssen, worauf ja auch schon der Umstand hinweist, daß es in den siebenten Monat fällt und denselben, dessen eschatologische Bedeutung wir bereits erkannt, wesentlich mit constituiert. Diese Seite des Laubhüttenfestes tritt aber auch deutlich schon in der Einrichtung heraus, daß Israel an ihm seine Häuser verlassen muß. Canaan in seiner lieblichen Fülle ist stets ein Vorbild der neuen Erde und des Lebens in einer neuen Welt, welche die Zukunft des Messias constituiren wird; wie das Einkommen in die Ruhe Canaans das Vorbild ist des Einkommens in die letzte Ruhe. Erinnerte also Laubhütten den Israeliten an das Einkommen in Canaan und seinen Segen auf die Weise, daß er sein Haus verlassen und in Hütten wohnen mußte, so hob es damit seinen Blick empor zu einer Zeit, wo er auch dieses Land des Erbes, das doch immer nur ein irdisches und

ein Schatten des Zukünftigen war, verlassen soll, um in dem rechten Lande der ewigen Heimath seine Hütten zu bauen. Und dabei kommt auch diesen Hütten eine selbstständige typische Bedeutung zu. Nicht erst das neue Testament weiß Luc. 16, 9 von „ewigen Hütten“; und nicht erst die Apostel gerathen, als das Kommen der neuen Welt vor ihre Sinne trat und das Wort „hier ist gut sein“ auf ihre Lippe rief, auf den Gedanken, „Hütten zu bauen“; sondern schon Jesaias weiß 4, 6, daß das von Jehovah aufzurichtende Neue eine „Hütte“ sein wird, Israel zu bergen, und schon Amos weiß 9, 11 ff., daß die neue Zeit die jetzt verfallene „Hütte“ Davids herrlicher aufrichten wird. Diese Anschauungen basiren aber auf den Hütten des Laubhüttenfestes und beweisen, daß diese nicht bloß das derzeitige Wohnen in dem Segen Canaans darstellen, sondern eben dadurch auch auf ein Wohnen in den „ewigen Hütten“ hinausweisen. Dazu zeigt nun das Statthaben der Schlußversammlung an dem immer den Anfang einer neuen Zeit bezeichnenden achten Tage deutlich an, daß dies Künftige erst eintreten wird und kann, wenn das Gegenwärtige, dem die mnemonische Bedeutung des Festes gilt, seine Zeit erfüllt hat. Damit greift nun aber noch jene andere Einrichtung, das Abnehmen und am Schlusse sogar sprungweise Abnehmen der blutigen Opfer, zusammen. Wir sahen, wie das Fest der Wochen die Zeit vorbildet, da alle Völker nur die reine Minchah bringen werden. Dies kann aber erst geschehen, wenn das rechte blutige Opfer gebracht, und darum das fortgehende blutige nicht mehr nöthig ist. So stellt nun der besagte Ritus des Laubhüttenfestes dar, wie das blutige Opfer aufhört, wenn nemlich das Opfer der rechten Versöhnung gebracht ist, denn hier will hinzugenommen sein, daß der große Versöhnungstag dem Laubhüttenfest unmittelbar vorangeht. So stellt sich die Bedeutung des Laubhüttenfestes im Verhältniß zu den beiden anderen Erntefesten klar heraus: wie das Fest der Webe garbe den Anfang der neuen Zeit darstellt, da der Verheißene kommen und anschlagen wird mit der Sichel; wie das Fest der Wochen dieselbe darstellt als

die Zeit, da alle Völker die neue reine Minchah darbringen werden; so stellt Laubhütten, welches den Israeliten den Besiz und Genuß des heiligen Landes zu bedenken giebt, dieselbe dar als die Zeit, da alles blutige Opfer abgethan sein wird, weil nach gebrachter schließlicher Sühne ein entfündigtes Volk in dem rechten Lande der ewigen Verheißung in ewigen Hütten, in denen Freude und liebliches Wesen ist, wohnen wird. Hiezu aber will, wie bemerkt, auch der Versöhnstag noch hinzugenommen sein.

Der Versöhnungstag 3 Mos. 16, 1—34. 23, 26—32. 4 Mos. 29, 7—11 fiel immer auf den 10ten des 7ten Monats. Er war als Sabbath zu halten; und das ganze Volk mußte an ihm fasten; er war der große Bußtag des Volkes. Aber die Hauptsache ist das an ihm zu bringende große Sühnopfer, welches nur der Hohepriester bringen durfte, und zwar in einer besonderen einfachen weißen Kleidung, und nachdem er sich durch ein Bad gereinigt hatte. Dann brachte er zu dem Heiligthum ein Rind, um es als Sündopfer, und einen Widder, um ihn als Brandopfer für sich und die ganze Priesterschaft zu bringen, damit er, in die Sühnkraft desselben gefaßt, 3 Mos. 16, 2 in das Allerheiligste einzugehen vermöge, welches er eben nur an diesem Tage betreten durfte. Die ganze Volksgemeinde aber führte dem Hohenpriester zwei Böcke zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer zu; und der Hohepriester stellte die beiden Böcke „vor den Herrn“, vor die Thür der Hütte des Stifts, und looste über sie, welcher von beiden dem Jehovah, welcher dem Asasel zufiele. Nach diesen Vorkehrungen verlief das Opfer in folgender Weise: Zuerst schlachtete der Hohepriester das zum Sündopfer für sich und die Priester bestimmte Rind in regelrechter Weise, füllte dann eine Rauchpfanne mit Kohlen vom Brandopferaltar, that beide Hände voll Rauchwerk darauf, und dieses vor sich hertragend, so daß die Kapporeth von einer Rauchwolke bedeckt wurde, damit er nicht sterbe, trug er das Blut des Rindes in das Allerheiligste, und sprengte davon mit dem Finger ein Mal vorn auf die Kapporeth und sieben Mal gegen dieselbe; beim

Herausgehen aber strich er von dem Blut sieben Mal an die Hörner des Rauchaltars. Darauf schlachtete er den durch das Loos auf Jehovah gefallenem Bock zum Sündopfer für die Volksgemeinde, und ging mit dem Blut desselben ebenfalls und unter ganz denselben Vornahmen in das Allerheiligste. Während der Hohepriester dies that, durfte Niemand in dem Heiligthum sein. Damit ist, wie 3 Mos. 16, 20 ausdrücklich bemerkt wird, das Sühnwerk vollbracht. Nun nahm der Hohepriester den durch das Loos „für den Asasel“ bestimmten Bock, nicht um ihn zu schlachten, sondern um ihn lebendig vor den Herrn zu stellen, damit das Gefühnte auf ihn abgeladen (לְכַפֵּר עָלָיו), und er zum Asasel in die Wüste geschickt werde. Zu dem Zwecke führte ihn der Hohepriester nach vollendetem Sühnwerk herzu, legte seine beiden Hände ihm auf das Haupt, sagte alle Missethaten und Sünden der Söhne Israels auf ihn aus, gab dieselben auf dieses Boockes Haupt, und schickte den Boock durch einen sich zur Zeit anbietenden Mann in die Wüste. Der Boock trug auf sich alle Sünden Israels in das abgeschiedene, ausgeschlossene Land. Nun legte der Hohepriester im Heiligthum die besondere Kleidung ab, badete, und zog die gewöhnliche Amtskleidung wieder an. Dann brachte er in gewöhnlicher Weise die beiden Brandopfer, den einen Widder für sich und die Priester, den anderen für das Volk, verbrannte auch das Fett der beiden Sündopfer in ordentlicher Weise. Darauf folgten die Schlußvornahmen: Das Fleisch der beiden Sündopfer wurde vor dem Lager verbrannt; und Der dies that, mußte erst seine Kleider verbrennen und sich baden, ehe er wieder in das Lager kam; eben so mußte Der thun, der den lebendigen Boock in die Wüste gebracht hatte. Außer diesem eigentlichen Opfer des Versöhnungstages wurden dann an diesem Tage außer dem täglichen Opfer noch die gewöhnlichen Festopfer, nemlich ein Sündopfer von einem Boock und Brandopfer von einem Rind, einem Widder und sieben Lämmern nebst ihren zugehörigen Minchoth gebracht. Das Ganze aber diente, um das ganze Volk, Priester und Gemeinde sammt dem Heiligthum, von allen Sünden zu

sühnen; der Versöhntag ist nicht bloß Bußtag, nicht bloß ein Tag, da das Volk um seine Sünden trauert, sondern auch der Tag, da Gott für alle diese Sünden des Volkes eine Sühne und Versöhnung schafft.

Diese Bedeutung des Versöhntages ergibt sich ohne Nachweis aus den Riten, deren Sinn uns aus dem Gesagten bekannt und klar ist. Nur das Verfahren mit dem ledigen Bock bedarf noch einer Erläuterung. Auf Hengstenberg und Kurz verweisend, bemerken wir vor, daß wir den אֲזַיִז für den Teufel nehmen, und diesen ungewöhnlichen Namen „der gänzlich Entfernte“ übersetzen. Dem entspricht, daß der Ort, wohin ihm der Bock gesendet wird, nicht bloß Wüste, מִדְבָּר, sondern gerade an der entscheidenden Stelle B. 22 auch אֶרֶץ חָרָב, d. h. abgeschnittenes, abgeschiedenes Land genannt wird. Der Teufel, der sonst in Mitten der Welt sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens, wird hier als der gänzlich Entfernte, sein Reich als aus der Welt ausgeschieden gesetzt. Aber der Bock, der zu ihm in die Wüste geschickt wird, ist darum nicht ein dem Teufel zu bringendes Opfer, was eine sinnlose Vorstellung ist. Vielmehr soll dieser lebendig bleibende Bock nach B. 5 mit dem Bock, der geschlachtet wird, zusammen Ein Sündopfer bilden; nicht er allein bildet das Sündopfer, aber er ist auch nicht von dem Sündopfer getrennt, auch werden nicht zwei Sündopfer gebracht, sondern er gehört mit zu dem Einen Sündopfer, das gebracht wird. Das zeigt sich auch darin, daß beide Böcke vor Gott dargestellt werden wie jedes Opferthier, und daß die Entscheidung darüber dem Loose, d. h. Gotte anheimgestellt wird. Da kann es kein Opfer für den Teufel sein; vielmehr gilt es gleich, welcher von beiden Böcken zu dem einen und zu dem anderen Zwecke verwendet wird; sie sind ungeachtet der Doppelheit so sehr Eins, und auch der Zweck ist ungeachtet der Doppelheit so sehr Einer, daß Nichts darauf ankommt, ob die beiden Böcke und die beiden Zwecke so oder so zusammenkommen. Weiter ist nun aber zu beachten, daß nach B. 20 die Sühne durch das blutige Opfer des ersten Bocks „voll-

bracht“ ist, und daß zu dem Verfahren mit dem lebigen Boß erst geschritten werden soll, nachdem jene Sühne „ganz vollbracht“ ist. Es kann mithin das Verfahren mit dem lebendig bleibenden Boß Nichts mehr zu schaffen haben mit dem durch das Schlachten des ersten Boßs abgethanen Sühnwerk; und es werden die Sünden, welche dem lebendig bleibenden Boß V. 21 aufgelegt werden, nicht die noch unversühnten und unvergebenen, noch den Söhnen Israels als Schuld aufliegenden Sünden sein können, als welche vielmehr dem geschlachteten Boß aufgelegt und von demselben getragen wurden. Vielmehr sind es die den Söhnen Israels abgenommenen, dem geschlachteten Boß aufgelegt gewesenen, von demselben bereits stellvertretend gesühnten, und darum den Kindern Israels vergebenen Sünden, welche nun V. 21 dem zweiten Boß aufgelegt werden. Endlich haben wir zu sehen, was es bedeute, wenn der Hohepriester nach V. 10 den lebendig bleibenden Boß vor Jehovah stellen soll zu dem Zwecke: לְכַפֵּר עָלָיו. Nach dem sonstigen Sprachgebrauche hätten wir zu übersetzen: „um ihn, den Boß, zu versühnen“. Aber dieser Boß, der nach V. 5 zum Sündopfer gehört, kann und darf nicht erst versühnt und entsündigt werden, sondern ist wie jedes Sündopferthier als rein und schuldlos zu denken. Auch kann das bloße Stellen vor Jehovah nicht sühnen und entsündigen, und eine andere Bornahme mit dem Boß wird nicht gefordert, vielmehr folgt nur die weitere Anweisung ihn zum Asafel in die Wüste zu schicken, welchem letzten Zweck das לְכַפֵּר עָלָיו vorbereitend vorangehen muß. Wir werden uns also nach einer anderen Erklärung umsehen müssen. Da finden wir denn Folgendes: V. 9 und 10 sind die Inhaltsüberschriften über das Folgende; das V. 9 Angekündigte wird V. 15—19, und das V. 10 Angekündigte wird V. 20—22 weiter ausgeführt. Dann wird aber auch in V. 10 Nichts enthalten sein, das nicht in V. 20—22 wiederkehrte, sondern wir werden annehmen dürfen, daß Das, was dem לְכַפֵּר עָלָיו entspricht, in der ersten Hälfte des V. 21 enthalten ist, wie die Schlußworte des V. 10 in der zweiten Hälfte des 21ten

und im 22ten Verse ausgeführt werden. Und nehmen wir nun noch hinzu, daß der V. 10 als Inhaltsüberschrift das Recht hat, bis zum Abrupten kurz zu sein, so dürfen wir ohne Bedenken die Worte *לכבד עליו* als stark contrahirten Satz fassen, und den V. 10 übersetzen: „Den Bock aber, auf welchen das Loos dem Asafel gefallen ist, soll er lebendig vor Jehovah stellen, um zu sühnen, so daß es auf ihn fällt, um ihn dann zum Asafel in die Wüste zu schicken“. Dürfen wir so übersetzen, so wird das *כבד* nicht an oder mit dem lebendig bleibenden Bock, sondern mit dem anderen vorgenommen, aber nachdem dies geschehen ist, hat es zur Folge, daß nun das Gefühnte auf den lebendig gebliebenen Bock fällt, sich ablagert. Dann stimmen V. 10 und V. 20—22 genau überein. Sonach ergibt sich denn als die Bedeutung des Ritus Folgendes: Wenn das Sühnwerk vollständig vollbracht ist, soll der Hohepriester dem noch lebenden Bock, der aber als mit dem zur Sühne getödteten zusammengehörend zu denken ist, die Hände auslegen, auf ihn alle Sünden Israels, aber nicht die noch unvergebenen, sondern gerade die eben versühnten und dem Volke Israel abgenommenen, aussagen, dadurch sie diesem Bock auslegen, und dann den Bock und mit ihm alle jene Sünden, die er trägt, durch einen gerade zur Hand seienden beliebigen (weil auf dessen Person Nichts ankommt) Mann zum Teufel, dem Anfänger aller Sünde und Verkläger aller Sünder, der aber dem von Gott angenommenen Sühnopfer gegenüber nichts mehr mit dem heiligen Volk und Land zu thun hat, sondern von beiden geschieden an seinem Ort wohnt, hinschicken, damit sichtbar werde, wie die Sünden auf ihren Ursprung zurückgeworfen seien (Zeph. 1, 3. Matth. 13, 41. 42), wie der Verkläger Angesichts der geschehenen und von Gott angenommenen Sühne verstummen müsse, wie er die gesühnten Sünden nicht wieder auf den Kopf ihrer Thäter zurückwerfen, keine Anklage mehr auf sie gründen, keine weiteren bösen Folgen mehr aus ihnen herleiten könne. Dieser Bock hat daher nicht eine stellvertretende, genugthuende Bedeutung, aber er trägt die Sünden, und zwar die bereits gesühnten weg.

Es bringt mithin dieser Ritus nichts Neues zu dem Sündopfer hinzu, sondern er prägt nur das in jedem Sündopfer mit liegende Moment der so völligen Wegnahme der Sünden, daß auch der Verkläger nichts dawider haben, sie nicht zurückschicken kann, näher aus. Und weil sich dies Moment an dem Bock, der geschlachtet ward, nicht drastisch darstellen ließ, ward ein zweiter Bock genommen, der aber eben darum mit dem ersten Bock zusammen nur Ein Sündopfer bildet.

Aber bei dieser Bedeutung des Versöhntages kann es nicht bewenden. Das Sühnopfer durch Bocksblut weist auf ein besseres Sühnopfer, der Hohepriester weist auf einen besseren Hohenpriester hinaus. Auch wird durch das Opfer des Versöhntages der Teufel noch nicht ein „gänzlich Entfernter“, und sein Reich noch nicht ein „abgeschnittenes Land“; dazu bedarf es erst der That von Golgatha. Dazu kommt, daß der Versöhntag in den ganz und gar eschatologischen Monat Tischri zwischen den Neumond, der den Anbruch der neuen Zeit als einer Zeit des Gerichts ankündigt, und das Laubhüttenfest, welches das Aufhören des blutigen Opfers und das zur Ruhe kommen in der neuen Zeit und Welt darstellt, hineingelegt ist. Und dies Alles schließt dadurch ab, daß der Versöhntag auf den 10ten des Monats gelegt ist. Alle Zahlen der Festtage haben Bedeutung: Passah fällt auf den 14ten Abibh, weil Israel 2 Mos. 13, 3—5 „an diesem Tage“ aus Egypten gezogen war; Laubhütten fällt auf den 14ten Tischri, weil es sieben Monate nach Passah fallen muß; die Neumondfeste fallen auf erste Tage, weil durch Heiligung des Ersten immer das Ganze geheiligt wird; alle anderen Feste fallen auf siebente oder achte Tage, d. h. an das Ende oder den Anfang der Zeiten, je nach ihrer Bedeutung. So hat nun auch der zehnte Tag des Versöhntags seine Bedeutung. Zehn besteht aus 7 und 3, 3 aber ist die Hälfte von 7, welches im prophetischen Gebrauche bekanntlich in 3 und 4 theilt. Nun ist 7 eine ganze Zeit, folglich 3 eine halbe Zeit, und 10 eine ganze und eine halbe Zeit. Also erst kommt der siebente Neumond mit seiner letzten Posaune, dann nach

einer ganzen und einer halben Zeit der große Versöhntag, und dann noch eine halbe Zeit, so erscheint das Wohnen in den ewigen Hütten. Danach läßt sich die eschatologische Bedeutung des Versöhntages so fassen: Der siebente Monat bedeutet, daß wenn die durch Passah begründete und erhaltene alttestamentliche Deconomie ihre Zeit erfüllt haben wird, eine neue Ordnung der Dinge kommen soll. Aber nicht plötzlich wird die alttestamentliche Deconomie in dies Neue übergehen. Sondern nachdem die neue Zeit sich als eine Zeit des Gerichts über Israel angekündigt haben wird, wird erst eine und eine halbe Zeit vergehen und am Schlusse dieser Zeit des Gerichts und der Buße wird, weil sonst kein Mensch selig werden würde, erst die schließliche Versöhnung geschehen allen Bußfertigen zu Gute, und auch darnach wird noch eine Zeit vergehen, bis endlich die neue Welt kommt. Kurz, wenn wir post eventum auslegen wollen, so ist in den anderthalb Zeiten vom siebenten Neumond bis zum Versöhntage die Zeit vom Anfange des Gerichts über Israel, von der Zerstreuung des Volkes an bis zum Tage von Golgatha, in dem Versöhntage der Tag von Golgatha, in der halben Zeit vom Versöhntage bis zum Laubhüttenfest die neutestamentliche Zeit von Golgatha ab bis zu des Herrn Wiederkunft, im Laubhüttenfest das schließliche Einkommen in das rechte Erbe vorgebildet. Das Buch Daniel liefert den Beweis, daß sich die alttestamentliche Prophetie auf dieser Zeitbestimmung des siebenten Monats aufbaut.

Wir schließen mit einem Rückblick auf das Verhältniß der Feste dritter Klasse zu einander und zu den Festen zweiter Klasse. Passah begeht das Gedächtniß der Schöpfung der alttestamentlichen Deconomie, ist aber zugleich die fortgehende Gottesthat der Erhaltung dieser alttestamentlichen Deconomie. Die anderen Feste dieser Klasse aber, die sich sämmtlich auf Passah gründen und danach berechnen, geben auf der einen Seite Israel zu bedenken, was es an dieser alttestamentlichen Deconomie und an dem ganzen damit gesetzten Bestande Gutes hat, reichen ihm auch diese Güter vom Brode an bis

zum Sühnblut für die Seelen dar. Anderer Seits aber weisen sie sämmtlich auf neue künftige Gottesthaten hinaus, durch welche diese alttestamentliche Deconomie zu einem vollkommenen Neuen erhoben werden wird. Diese Feste haben es also durchaus mit vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Gottesthaten zu thun, durch welche Gott sich ein heiliges Eigenthumsvolk herstellt und zur ewigen Vollendung führt. Von diesem Punkte aus treten nun aber die Feste der dritten Klasse auch in Verhältniß zu denen der zweiten Klasse. Die Feste der dritten wie der zweiten Klasse haben, wie wir gesehen, ein eschatologisches, weisßsagendes Moment. Aber sie fallen darum nicht tautologisch zusammen, sondern greifen zusammen. Denn die Feste der dritten Klasse stellen diejenigen Momente der neuen Zeit und Deconomie dar, welche sich an die Erscheinung des verheißenen Heilands knüpfen, nemlich das Anschlagen mit der Sichel, das Darbringen nur der reinen und neuen Minchah von Seiten aller Völker, das Stiften einer vollkommenen Versöhnung, das Aufhören der blutigen Opfer; die Feste der zweiten Klasse aber stellen diejenigen Momente der neuen Zeit und Deconomie dar, welche sich an die Wiedererscheinung des Heilands, an die Vollendung knüpfen, denn sie beschreiben alle den ewigen Sabbath der neuen Zeit nach seinen verschiedenen Momenten. Dadurch bestimmt sich das Verhältniß der Feste der zweiten Klasse zu denen der dritten: jene stellen das Neue als ruhenden Zustand, als fertig und vollendet dar; diese aber weisen von den bereits geschehenen zu den künftigen Gottesthaten hin, durch welche Gott aus der alttestamentlichen Deconomie heraus jenen vollendeten Zustand hervorschaffen wird. Daraus erklärt sich denn auch, daß die Feste der zweiten Klasse mit Ausnahme des gewöhnlichen Sabbaths sich nach den Festen der dritten Klasse berechnen, auf diese gründen. Grundlegend ist dabei Passah, denn aus der Erwählung Israels wird successive durch fortgesetzte Gottesthaten das vollendete Neue hervordachsen. Den Abschluß aber bildet das Laubhüttenfest, in welchem sich die Grundbedeutungen der Feste zweiter

und dritter Klasse, die Vergangenheit und die Gegenwart und die Zukunft der Heilsgeschichte auf's Engste zusammenfassen. Im Einzelnen ist zu bemerken, daß der siebente Monat sich nach dem Passah berechnet, weil das Neue auf Grund der durch Passah geschaffenen und erhaltenen alttestamentlichen Deconomie kommen wird; daß wieder der Versöhntag sich nach dem siebenten Neumond berechnet, weil die schließliche Versöhnung nicht noch in der alten, sondern im Anfang der neuen Zeit gestiftet werden wird; daß endlich wieder das Sabbath- und das Jubeljahr sich nach dem Versöhntage berechnen, weil die neue Zeit auf Grund der schließlichen Versöhnung kommt. Zwischen diesen Festen aber geht der Dienst der täglichen Opfer und der Neumonde seinen ununterbrochenen, alle Zeit und alles Leben in der Zeit heiligenden Gang, zum Zeichen, daß Gottes Volk, indeß es der Entwicklung der göttlichen Geschichte wartet, Einen Gottesdienst lebt. Und bedenken wir nun noch, wie alle Opferarten und alle Grade des priesterlichen Characters in diesen Festcyclen in höchster Potenz zur Verwendung und Bethätigung kommen, so werden wir sagen müssen, daß Alles was Israel an Gottesthaten und Gottesgedanken hatte, in seinem Cultus seine entsprechende Stelle fand; und es ist nicht zu verwundern, daß die Lehr- und prophetischen Bücher des alten Testaments, was sie über Vergangenes und Künftiges zu sagen haben, viel mehr als man bisher beachtet hat, aus Demjenigen entnehmen, was der alttestamentliche Cultus in seinen Formen darstellt.

Aus diesem drastischen Reichthum des alttestamentlichen Cultus erklärt sich denn auch eine Erscheinung, die uns von unserem christlichen Standpunkte aus zunächst sehr befremden muß: daß nemlich eine geordnete Lehrverkündigung bei demselben nicht stattfand. Der alttestamentliche Cultus bewegt sich ganz in ausdrucksvoller Thatsächlichkeit. Selbst von der in Wort gefaßten Formel wird bei ihm 4 Mos. 5, 19 ff. 6, 22—27. 5 Mos. 26, 3—10. 13—15 ein sehr beschränkter Gebrauch gemacht. Zwar gab es, und auch in gesetzlicher Weise, eine Lehrtradition: Dem ganzen Volke war

gebieten die ihm gegebenen Gottesthaten und Gottesworte auf Kind und Kindeskind zu bringen 5 Mos. 4, 9 ff.; namentlich sollten Priester und Leviten für die Bewahrung und Fortpflanzung der Lehre sorgen 3 Mos. 10, 11. 5 Mos. 33, 10. 2 Chron. 35, 3. Ezech. 44, 23. Mal. 2, 6. 7; auch dem König wird in dem Stiftungswort seiner Würde 5 Mos. 17, 18. 19 die Sorge für die Lehrtradition auferlegt. Auch schloß sich diese Tradition an die Cultuseinrichtungen an: wenn das Volk Passah hielt, und die Kinder fragten, was es darum sei, sollte man ihnen alle diese Geschichten erzählen 2 Mos. 12, 26 ff. Und nach wirren Zeiten, welche diese Tradition abgebrochen hatten, griff man zu außerordentlichen Maaßregeln, um sie wieder anzuknüpfen, z. B. 2 Chron. 17, 7—9. Dazu kam die auch nach dieser Seite hin wichtige Thätigkeit der Prophetie. Aber dies Alles war eben nur eine frei im Leben sich bewegende Lehrtradition, nicht ein geordnetes Lehrwesen, noch weniger etwas unserem Predigtwesen Analoges. Der alttestamentliche Cultus predigte eben nur durch seine sprechende Symbolik und seine ausdrucksvolle Thatsächlichkeit.

Erst zur Zeit Davids trat, obgleich der alttestamentliche Cultus bis zur Zeit Christi ganz der oben beschriebene blieb, dadurch ein neues Element hinzu, daß nach Nehem. 12. 46 David und Asaph Musik und Gesang in den Cultus einführten. Salomo organisirte dies nach Einführung des Heiligthums in den Tempel durch die Ordnungen, die er den Priestern und Leviten gab; und Esra und Nehemia nahmen diese Einrichtungen wieder auf. Auch wurden Musik und Gesang beim Cultus benutzt, um Wort zu tragen: man sang, wie die Psalmen durch ihre Ueberschriften und ihren Inhalt beweisen, Lieder didactischen und heilsgeschichtlichen Inhalts. Auch zeigen die Psalmen, daß man dabei einigen Formenreichthum hatte, daß man Wechselgesänge, daß nicht bloß die Priesterschaft, sondern auch das Volk sang. Aber wenn auch hierin, vergl. Ps. 26, 7, ein Ansaß zu geordneter Lehrverkündigung lag, so ist doch zu bemerken, daß dieses Element gar nicht wirklich in den Cultus hineintrat. Innerhalb der

eigentlichen Cultusvornahmen, d. h. der Opfer, hatten ja Musik und Gesang gar keinen Platz, sie konnten dieselben nur äußerlich, als Schmuck umgeben. Uebrigens ist diese alte Tempelmusik schon zu der Zeit untergegangen, als man auch in Palästina mit griechischer Bildung auch griechische Musik aufnahm; schon die Uebersetzer der Septuaginta wissen von der alten Tempelmusik nicht mehr als wir.

Esra und Nehemia endlich machen allerdings Ansätze zur Einrichtung auch einer eigentlichen, predigtartigen Lehrverkündigung. Schon früher, z. B. 1 Kön. 8, 15 ff., hatte man wohl bei außerordentlichen Veranlassungen zu dem beim Heiligthum versammelten Volke geredet. So zeigt uns nun Nehem. Kapp. 8—12, wie man damals dem wieder gesammelten Volk in feierlichen Versammlungen die Thorah vorlas, übersehte und erklärte. Bei solchen Gelegenheiten bildeten sich auch Gebräuche aus, welche später im jüdischen, beziehungsweise selbst im christlichen Gottesdienst stehend werden, z. B. das Aufstehen des Volks bei der Verlesung des göttlichen Wortes Nehem. 8, 5 und bei Ertheilung des Segens 1 Kön. 8, 14, ferner daß das Volk auf das vorgedrochene Gebet Amen respondirt Nehem. 8, 6, vgl. 5 Mos. 27, 26. Gleichwohl hat man mit Unrecht angenommen, daß es seit Nehem. 8 im Tempelcultus einen förmlichen Lehrgottesdienst mit Gesang, Gebet, Vorlesung und Auslegung des A. T. gegeben habe. Vielmehr blieben im Tempelcultus immer die Opfer der eigentliche Inhalt; und jene Lehrversammlungen Nehem. 8 ff. sind eben so singuläre Dinge, als die Versammlung 1 Kön. 8, 15 ff.

Neben dem Tempelcultus aber findet sich allerdings seit Esra's Zeit etwas dem Lehrgottesdienst Analoges, nemlich die Synagoge. Im Exil nemlich, abgeschnitten vom Tempelcultus und von allen Traditionen des Lebens, dagegen umgeben von dem halb abstößenden, halb verführenden heidnischen Wesen, mußte man das Bedürfnis gemeinsamer religiöser Erbauung empfinden, und es bildeten sich so in nicht mehr geschichtlich nachzuweisender Weise die Synagogen, in denen man am Sabbath zusammen kam, zu beten, Psalmen zu singen, die

alttestamentliche Schrift vorzulesen und zu erklären, auch für die im Exil Geborenen und der Sprache nicht mehr Kundigen zu übersetzen. Diese Einrichtung der Synagogen blieb bei den in der Zerstreuung verbleibenden Juden natürlich immer von Bestand. So kam auch in die Synagogengottesdienste Manches hinein, was seine Erklärung nur in den Verhältnissen des Exils findet, z. B. daß man sich beim Gebet gegen Jerusalem wendete Dan. 6, 10, vgl. 1 Kön. 8, 48. Hinsichtlich der täglichen Gebetsstunden verließ man die Sitte, zur Zeit des täglichen Morgen- und Abendopfers im Tempel zu beten, und betete, wahrscheinlich nach Ps. 55, 18, täglich drei Mal Dan. 6, 10.

Die Einrichtung der Synagogen übertrug sich aber seit der Zeit Esra's auch nach dem heiligen Lande. Die mit dem Aufhören der Prophetie eintretende Beschränkung auf das Tradiren des Gegebenen, die daraus erfolgende Ausbildung des Schrift- und Buchwesens, die Entstehung eines mächtig neben der Priesterschaft hervortretenden Schriftgelehrtenstandes, die Umwandlung der Volkssprache aus dem Hebräischen ins Aramäische, und die daraus erfolgende Nothwendigkeit, dem Volke seine heiligen Schriften zu übersetzen und auszulegen — alles Dies erklärt es, wenn wir zur Zeit Christi die Synagogen, wie allenthalben in der Zerstreuung Apg. 15, 21, so auch durch das ganze heilige Land finden. Man baute diese Synagogen (auch Proseuchen genannt) in der Regel am Wasser, Apg. 16, 13, der levitischen Waschungen wegen. Man kam in ihnen an den Sabbathen u. s. w. zusammen; geopfert durfte in ihnen nicht werden, und es fungirte kein Priester; sondern der Gottesdienst in ihnen bestand aus Gebet, Psalmengesang, und Vorlesung und Erklärung der heiligen Bücher durch Vorbeter, Vorleser, Lehrer. Wenn gleich also die Einrichtung der Synagoge zur Zeit Christi eine allgemeine, und auch eine organisirte, und durch die Theilnahme des Herrn daran auch eine als heilsam erwiesene war, so muß man sich doch vor zwei Irrthümern hüten, welche durch die reformirte Theologie weithin verbreitet sind. Die reformirte Theologie

calvinistischer Richtung, welcher natürlich der Synagogendiener besser als der Priester, und der einfache, aus Gebet, Psalmen und Schrifterklärung bestehende Dienst der Synagoge besser als der Tempelcultus gefiel, ist in dem Bestreben vorangegangen, die gottesdienstlichen und gemeindlichen Einrichtungen der apostolischen Christengemeinden aus den synagogalen Einrichtungen herzuleiten; und um dies besser zu können, hat sie die synagogalen Einrichtungen weit überschätzt, die festern und ausgebildeteren Formen der späteren talmudischen Synagoge in die apostolische Zeit zurückgetragen, und die Synagoge in ein ganz falsches Verhältniß zum Tempelcultus gesetzt. Beides beruht auf Irrthum. Erstens hat man sich die Einrichtungen der Synagogen und ihres Gottesdienstes zur Zeit des N. T. noch nicht so wie später, und überhaupt noch nicht sehr formirt zu denken. Die Beweise dafür liegen nahe genug. So gab es allerdings nach Apg. 13, 15 Synagogenvorsteher, die in bürgerlicher und religiöser Beziehung Gemeindebeamte waren, und nach Luc. 4, 20 Synagogendiener, die den Gottesdienst in der Synagoge leiteten; aber der talmudische Canon, daß das Gesetz, wie es durch einen Mittler gegeben sei, auch nur durch einen Mittler vorgelesen und erklärt werden könne, existirte noch nicht; sondern Luc. 4, 15. 21. Apg. 13, 15 zeigen deutlich, daß damals noch Jeder, der Lust und Geschick hatte, in der Synagoge die heilige Schriften vorlesen, auslegen, darüber reden konnte. Ferner las man nach Apg. 13, 15. 27. 15, 21 allerdings schon damals in den Synagogen das Gesetz und die Propheten, d. h. aus der Thorah und aus den späteren alttestamentlichen Schriften; aber man hatte sie noch nicht wie später in Haphtaren und Paraschen getheilt und jedem Sabbath seine Lektion zugewiesen; sondern Luc. 4, 17 zeigt, daß es damals noch von dem Willen des Vorlesers abhing, was er lesen wollte. Zweitens darf man sich das Verhältniß zwischen der Synagoge und dem Tempeldienst nicht so denken, als ob erstere sich in Ebenbürtigkeit neben letzteren hingestellt, ja als ob sich eigentlich schon zur alttestamentlichen Zeit der Schwerpunkt des

gottesdienstlichen Lebens aus dem Tempel in die Synagoge verlegt gehabt habe. Ein Blick in die Evangelien und die Apostelgeschichte zeigt, daß da die Anschauung die gerade entgegengesetzte ist; wie es denn auch in der Natur der Sache liegt: Der Tempeldienst war der von Gott selbst instituirte, bis ins Einzelne vorgeschriebene Cultus, während der Dienst der Synagoge nur eine fromme und nützliche Einrichtung war; der letztere erfüllte nur den Zweck der Tradirung der Lehre und des Gesetzes, so wie der subjectiven Erbauung, aber der eigentliche Gottesdienst, das eigentliche Handeln Gottes mit seinem Volk fand nur in dem Tempeldienst und seinen Opfern und Festen statt; und im Tempel kam der Israelit mit seinem Gott zusammen, während die Synagoge nur ein Nothbehelf für den vom Tempel Entfernten, nur eine organisirte Privatandacht war. Es würde weit nicht ausreichen, wenn wir sagen wollten, die Synagoge habe sich zum Tempeldienst wie bei uns eine Betstunde zum sonn- und festtägigen Hauptgemeindegottesdienst verhalten. Näher schon würde es zutreffen, wenn wir sagen wollten, sie hätten sich verhalten, wie sich dem Katholiken eine Vesper oder Mette zur Messe verhält. Und bei dieser Stellung der Synagoge zum Tempeldienst mußte es verbleiben, konnte sich ohne Abfall vom Gesetz selbst gar Nichts ändern, so lange der Tempel in Jerusalem nicht geistlich und äußerlich zerbrochen war. Erst als Beides geschehen war, fand das geistliche Israel andere Gottesdienste, das Israel nach dem Fleisch aber bildete nun allerdings die Synagoge weiter so aus und gab ihr eine so selbstständige Stellung, daß sie den Tempeldienst mit seinem Priesterthum und Dienst der Opfer und Feste ersetzen sollte. Und da dies erst geschah, nachdem die christlichen Gottesdienste ihre Grundgestalt längst gefunden hatten, so kann auch nicht die Bildung Dieser sich auf die Synagoge gründen. Die geschichtliche Entwicklung kann nicht von dem Tempeldienst über die Synagoge zu den christlichen Gottesdiensten führen, weil die Synagoge neben dem Tempel nicht die Bedeutung eines selbstständigen Zwischengliedes hat, sondern sie muß

vom Tempeldienst in die christlichen Gottesdienste so überführen, daß die Synagoge für letztere nur etwa ein oder das andere Moment hergegeben hat, da die Synagoge nur sehr untergeordnet neben dem Tempel stand. So zeigt es aber auch die Geschichte.

2. Der neutestamentliche Gottesdienst.

Der alttestamentliche Gottesdienst war unmittelbar eine göttliche Institution; von Ritus zu Ritus hat der eigne Mund Gottes ihn geordnet, wenn die Schrift nicht lügt; und das zweite Gebot des Decalogus macht ihn zum Bestandtheil des ganzen Gesetzes. Göttliche Institutionen können nun wohl auf zeitliche Bedürfnisse eingerichtet und dem zu Folge auf nur zeitliche Dauer berechnet sein, in welchem Falle sie dann zu ihrer Zeit aufhören werden. Aber nicht im Wege der Auflösung und Abschaffung, sondern nur im Wege der Erfüllung, nur dadurch werden sie aufhören können, daß an ihre Stelle vollkommene, ihren Inhalt in sich aufnehmende und weiterführende Gotteswerke treten. Dieser von dem Herrn selbst Matth. 5, 17—19 Luc. 16, 17 aufgestellte Canon gilt denn zunächst von dem ganzen Alten Testament. Es sind laut dem Neuen Testament Gottesthaten geschehen, welche, den Inhalt des Alten Testaments in sich aufnehmend und weiterführend, das Gesetz erfüllen und dadurch als solches abthun: Christus ist Röm. 10, 4 des Gesetzes Ende. Aber es will nun auch dieses Aufhören nicht wie eine Auflösung angesehen, sondern es will genau im Einzelnen erkannt sein, wie und unter welchen Modalitäten die Bestandtheile des Alten Testaments in Christo ihre Erfüllung gefunden haben, wie sie keineswegs ersaglos in Wegfall gekommen, sondern ihrem ewigen Gehalt nach vielmehr erhalten und zur Vollkommenheit erhoben worden sind. Dies wird denn auch von dem alttestamentlichen Cultus gelten müssen. Die Vorstellung, als hätten die ersten Christen so ohne Weiteres und in bloß negativer Weise den Tempel und Tempeldienst verlassen, und sich nach

dem Vorbilde der Synagoge willkürlich nach eigenem Geschmaack etwas Neues zurecht gemacht, wird als dem Worte des Herrn Luc. 16, 17 widerstreitend von vorn herein abgewiesen werden müssen. Vielmehr sehen wir deutlich aus dem ganzen Neuen Testament und namentlich aus dem Briefe an die Hebräer, daß die Apostel und apostolischen Christen jede alttestamentliche Institution an die Person und das Werk Christi halten, um darnach zu bestimmen, was und wie dieselbe fortan gelte, und so nicht sich ein beliebiges Neues von Cultus anstatt des zur Seite geworfenen alttestamentlichen Cultus zurecht machen, sondern den alttestamentlichen Cultus, und zwar nicht den Synagogendienst, sondern den Tempeldienst, nach Maassgabe der Thaten Gottes in Christo in den alttestamentlichen Cultus überbilden. Dem wird mithin unsere geschichtliche Betrachtung nachzugehen, und zunächst zu untersuchen haben, wie sich die heilsgeschichtlichen Grundlagen des Cultus durch das Werk Christi anders stellen, als sie im Alten Testament waren, um dann weiter zu sehen, wie und wie weit sich auf diesen Grundlagen die Gestalt des christlichen Cultus bereits in der apostolischen Zeit entwickelte. Und dabei werden uns folgende drei aus dem Gesagten sich ergebende Regeln leiten müssen: Erstens, alle alttestamentlichen Cultusinstitutionen, welche in Christo ihre Erfüllung gefunden haben, cessiren im neutestamentlichen Cultus; wir können z. B. keinen irdischen Hohenpriester mehr haben, weil wir in Christo einen bessern Hohenpriester haben. Zweitens, alle durch den neuen Bund cessirenden alttestamentlichen Cultusinstitutionen müssen vermöge des Werkes Christi im neutestamentlichen Cultus irgendwie durch Höheres und Vollkommneres ersetzt sein; wenn wir z. B. kein Sündopferfleisch mehr essen, so essen wir dagegen des Herrn Fleisch und Blut. Drittens, was von den alttestamentlichen Cultusinstitutionen seine Erfüllung durch die Erscheinung Christi noch nicht absolut gefunden hat, sondern derselben in Ihm und von Seiner Wiedererscheinung noch wartet, muß doch durch die Erscheinung Christi anders bestimmt sein, und kann nur in dieser

neuen Bestimmtheit in den neutestamentlichen Cultus eintreten; die im Sabbath dargestellte Weltruhe z. B. ist noch nicht vorhanden, kann aber, nachdem für sie in dem Werke Christi der schöpferische Anfang gegeben ist, nicht mehr in der zuwachtenden Form des Sabbath zur Darstellung kommen, sondern erscheint im neutestamentlichen Cultus als der auf ganz andere Basen gestellte und ganz anders gehaltene Sonntag.

Der Mittelpunkt des Werkes Christi, auch hinsichtlich seiner Einwirkung auf den alttestamentlichen Cultus, liegt in seinem Leiden und Auferstehen. In diesen dreien Tagen hat er wirklich Joh. 2, 19. Matth. 26, 61. Marc. 14, 58 den Tempel und Tempeldienst abgebrochen, aber auch ein Neues aufgerichtet, denn die Gottesthaten dieser drei Tage enthalten alle den christlichen Cultus constituirenden Momente, und haben auch nachweislich Predigt und Abendmahl, Sonntag und Kirchenjahr aus sich hervorgebracht.

Fassen wir hier zuerst die negative Seite ins Auge, so ist der Opfertod Christi geradezu die Abolition des Tempeldienstes. Wir haben (S. 7—17. 27 ff.) gesehen, daß das Opfer, und seit dem Sündenfalle das sühnende Opfer für allen Cultus das Grundlegliche ist, und wir haben dann S. 28 ff. weiter gesehen, in welcher Weise sich dies in dem blutigen Thieropfer des A. T. ausführte. Nun ist aber in dem Opfertode Christi (vgl. oben S. 34—47) Alles erfüllt, was in dem alttestamentlichen Thieropfer nur provisorisch und voraus darstellend gegeben war. Während das Thierleben immer nur ein unvollkommenes Opfermaterial darstellt, ist dagegen Christus 1 Petr. 1, 19. Ebr. 9, 14 wirklich durch seine gottmenschliche Natur das mit unserm Leben verwachsene, fehlerlose, reine, unschuldige, dem unsrigen gleich werthe Leben, geeignet, für unser dem Tode verfallenes Leben sühnend einzutreten. Und auf viel vollkommnere Weise hat er in seinem Kreuzestode Alles erlitten, was das alttestamentliche Opferthier durch das Hingeführt, Geschlachtetwerden, Blutsprenge, Verbrennen erlitt. Wir haben schon bei der Betrachtung dieser Riten gesehen, wie sich in ihnen die Vorgänge

bei dem Todesopfer Christi vorbilden; aber in dem letzteren erscheint nun auch immer das jene Vorbilder Uebertreffende. Nicht allein daß die Sünde der Welt ihn als Hostie an das Kreuz bringt, sondern er giebt zugleich selbstwillig sein Leben für die Welt; nicht bloß Israels, sondern der Welt Sünden trägt er; nicht bloß zur Bedeckung der Sünden, sondern zur Erlösung von denselbigen vergießt er sein Blut; er ist nicht bloß das Opfer, sondern auch der Hohepriester; und zwar ein besserer, nemlich der wirklich heilige Hohepriester Ebr. 7, 26, der sein eignes weltverfühnendes Blut nicht in ein mit Händen gemachtes Allerheiligstes, sondern in den Himmel selbst Ebr. 9, 12 vor Gott gebracht hat; und Gott hat dies Opfer angenommen, denn er ist weit anders als das verbrannte Opferthier in seinem verklärten Fleische zu Gott aufgestiegen, und Gott hat ihn zu seiner Rechten gesetzt. Endlich erfüllen sich (vgl. oben S. 34) in seinem Opfer sämtliche Arten des alttestamentlichen blutigen Opfers: er ist das rechte Sündopfer, Brandopfer und Schelem, in welchem allein fortan alle Menschen Vergebung der Sünden, Gottes Wohlgefallen und die göttliche Gemeinschaft suchen und finden sollen. Mithin ist das alttestamentliche blutige Opfer durch den Opfertod Christi so genüßlich erfüllt, daß es nach dem einmaligen und für immer gültigen Ebr. 10, 12. 14. 18 Opfer Christi ferner keines sühnenden Opfers, auch nicht irgendwelcher Wiederholung des Opfers Christi mehr bedarf; woraus denn unmittelbar folgt, daß nicht allein die alttestamentlichen blutigen Opfer, und mit ihnen der ganz auf sie basirte Tempelcultus cessiren, sondern daß es auch in den christlichen Gottesdiensten keine blutigen, überhaupt keine sühnenden Opfer mehr geben kann und darf.

Aber an diese negative Seite schließt sich nun auch die positive unmittelbar an. Wir finden dieselbe am leichtesten, wenn wir das Verhältniß des Todes Christi zum Passahopfer näher ins Auge fassen. Selbstverständlich cessirt durch den Tod Christi auch das a. t. Passahopfer, gleich allen Schelamim und sühnenden Opfern, denn Christus ist auch das rechte Oster-

lamm. Wenn aber das a. t. Passahopfer, wie wir S. 142 ff. sahen, die Bedeutung hatte, daß es durch seine erstmalige Darbringung Israel zum priesterlichen Eigenthumsvolk Gottes schuf, indem es seine Verschonung vom Gericht und seine Befreiung aus dem Diensthause Egypten wirkte, und daß es durch seine alljährliche Wiederholung Israel als solches Gottesvolk erhielt, so hatte der Tod Christi, zusammengenommen mit seiner Auferstehung, dieselbe Wirkung in herrlicherer Weise. Denn der Tod Christi wirkt eine Verschonung nicht bloß von den Plagen Egyptens, sondern von allem Gottesgericht, und eine Erlösung nicht bloß aus Pharaos und Egyptens, sondern aus der Welt und des Teufels Gewalt; und in der Auferstehung hat der Herr Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht, und ist der Anfänger einer neuen Menschheit geworden; so daß durch dies neue Passahopfer ein neues Gottesvolk geschaffen ist. Des Herrn Tod und Auferstehung sind also nicht allein die Abolition des a. t. Passahfestes, sondern sie sind dies eben dadurch, daß sie ein neues erstmaliges Passah, d. h. die Schöpfung eines neuen Gottesvolks, ja einer neuen Creatur sind.

Denn um so viel herrlicher und vollkommener das neue Passah ist als das alte, um so viel wird auch das aus dem neuen Passah geschaffene neue Gottesvolk herrlicher sein als das alte. Das erste Passah, von vorn herein nur für den Saamen Abrahams, nur für das erwählte Israel bestimmt, ergab nur ein particulares Gottesvolk, denn das Gottesgericht erschlug Egypten und ging nur an Israel's Häusern vorüber; dagegen ist in dem von vorn herein für die ganze Welt bestimmten neuen Passah Gotte zum Gliede seines Volkes Jeder angenehm, gleichviel welcher Nationalität Apg. 10, 34 er auch angehöre. Da muß aber auch die Weise der Aufnahme in die Volksgemeinschaft und der Erhaltung in derselben eine ganz andere beim n. t. Gottesvolk als beim a. t. sein. Bei letzterem bedarf es eben nur der Zeugung aus den durch das erste Passah Gotte geheiligten Häusern; wird diese Zeugung durch das Bundeszeichen der Beschneidung geheiligt, und hält

der Beschnittene in levitischer Reinigkeit und im Gehorsam des Gesetzes die Bundespflichten inne, so wird seine Seele „nicht ausgerottet aus ihrem Volk“. Aber unter dem neuen Bunde kann man nicht durch die Abstammung und Geburt, sondern nur durch die Wiedergeburt Joh. 3, 5 in die Gemeinschaft des Gottesvolkes eingehen, und nicht durch den Gehorsam des Gesetzes und levitische Reinigkeit, sondern nur durch den Gehorsam des Glaubens und die Heiligung des Geistes in derselben erhalten werden. Darum muß aber endlich auch die Dualität des n. t. Volkes eine andere als die des a. t. sein: Während das Israel nach dem Fleisch ein heiliges priesterliches Eigenthumsvolk Gottes (s. oben S. 17 ff.) doch nur so ist, daß Gott mit ihm nur durch Priester handeln konnte, so ist dagegen das geistliche Israel in der Weise 1 Petr. 2, 9 ein Gottesvolk, daß es aus Gott geboren ist, und in der Weise heilig, daß es in Christi Blut gereinigt ist und geheiligt wird, und in der Weise priesterlich, daß es zwischen sich und Gott keinen anderen Priester braucht und hat, als seinen Einigen Hohenpriester, der selbst Gott ist. Wodurch aber wird nun ein solches geistliches Volk immerfort aus allen Geschlechtern und Sprachen gesammelt, erzeugt, und wenn versammelt, in der Gemeinschaft erhalten?

Dies erfordert auf der einen Seite, daß in den zu sammelnden und zusammen zu haltenden Menschen ein innerlicher geistlicher Proceß, eben der Proceß der Wiedergeburt und Heiligung vorgehe. Wir sahen oben bei der Betrachtung des a. t. blutigen Opfers, daß dabei dem Opfernden von jeder der schrittweisen Vornahmen eine entsprechende begleitende Gesinnung abgefordert wird: in Reue um seine Sünde, und im Glauben an die Gnade, die ihm das Thierblut zur Sühne gegeben hat, soll er das Thier herzubringen und ihm seine Sünde auflegen; und beim Schlachten soll er sich sagen, daß seine Sünde dem Thier den Tod giebt, und geistlich mit demselben sterben; und wenn das Blut des Opfers auf den Altar kommt, und der Rauch seines Fleisches zum Himmel steigt, soll er sich sagen, daß in solchem Opfer er selbst aus Gnaden

wieder bei Gott zum Wohlgefallen angenommen wird; und dieses göttlichen Wohlgefallens, dieser Wiederherstellung in die Gemeinschaft Gottes und seines Volkes soll er dann völlig gewiß werden, wenn er des Opfers genießt, in Gemeinschaft mit dem heiligen Volke sein Fleisch ißt; so daß er dann schließlich in der symbolischen Darbringung der Minchah sich und sein ganzes Leben Gotte hingeben, heiligen kann. Diese subjectiven Anforderungen werden nun auch auf n. t. Gebiete bei Bestande bleiben müssen. Wem das Kreuz Christi gepredigt wird, der tritt wirklich in die Stelle des unter dem A. Bunde Opfernden, indem er wirklich Der ist, der den Herrn durch seine Sünde zum Tode führt, seine Sünde auf ihn wirft u. s. w.; so wird er auch gegenüber dem Opfer Christi in sich alles Dasjenige zu durchleben haben, was der unter dem A. Bunde Opfernde in sich durchleben sollte. Aber um so viel besser das Opfer Christi denn alle Thieropfer ist, um so viel tiefer wird auch dieser innerliche Proceß gegenüber dem Opfer Christi greifen müssen. Wenn es damit gegenüber dem alttestamentlichen Opfer bei der Symbolik, bei der Forderung, dabei verblieb, daß der Opfernde sich das Alles sagen mochte, so gehen dagegen von dem Kreuz Christi Kräfte aus, die das Alles an dem Menschen zu einem Erlebten und Durchlebten machen und erwirken, daß solcher Mensch mit Christo in der Buße stirbt und im Glauben aufersteht, und in dem von dem alttestamentlichen Altarfeuer nur bedeuteten Feuer des heiligen Geistes wirklich geistlich nach seiner sündlichen Natur verzehrt, gereinigt und geheiligt wird. Denn es ist nunmehr die schon von Propheten vorausgesehene Zeit gekommen, da Gotte ein geängsteter Geist und Erkenntniß seines Wortes und Barmherzigkeit und Gerechtigkeit lieber als die Darbringungen der Opferthorah sind; und es gilt demnach durch Buße und Glauben sich mit Gott versöhnen und im heiligen Geiste vereinigen zu lassen, um der Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes theilhaft zu werden und zu bleiben.

Aber diesen innerlichen Proceß kann der Mensch aus eigener Kraft und Macht in sich weder anfangen, noch gegen

seine ihn stets mit Rückfall bedrohende Sündlichkeit durchführen; vielmehr müssen Buße und Glaube in ihm geschaffen und fortgehend verneuert werden, was selbstverständlich nur von dem Tode und der Auferstehung des Herrn aus geschehen kann. Mithin erfordert die Erzeugung und Erhaltung eines neuen Gottesvolks nicht allein und nicht zuerst den subjectiven Proceß der Wiedergeburt und Heiligung in den Menschen, sondern vorher und zunächst wird eine göttliche Veranstaltung gefordert, durch welche des Herrn Tod und Auferstehung fortgehend in die Mitte der Völker und Zeiten treten, um Buße und Glauben in ihnen zu schaffen und zu erneuern. Diese Veranstaltung wird aber nicht in der Wiederholung des Todes und der Auferstehung des Herrn bestehen können. Das alttestamentliche Passah konnte seiner Unvollkommenheit wegen wiederholt werden; des Herrn Tod und Auferstehung aber können und brauchen ihrer Vollkommenheit wegen nicht wiederholt zu werden. Vielmehr hat der Herr die thatsächliche Kraft seines Todes und seiner Auferstehung in sein Wort gefaßt und an sein Sacrament verbunden. Die vom Herrn seiner Kirche zugeordnete Predigt des Wortes und Reichung der Sacramente ist der objective Proceß, in welchem des Herrn Tod und Auferstehung in das geschichtliche Leben der Menschheit eintreten, um Buße und Glauben in den Menschen zu erwecken und zu erneuern, und so ein neues Gottesvolk zu schaffen und zu erhalten.

Wort Gottes hat es schon vor dem Tode und der Auferstehung des Herrn gegeben, aber erst durch diese das Heil vollendenden Gottesthaten hat dasselbe seinen vollen Inhalt und seine volle Kräftigkeit bekommen. Erst seitdem es Wort vom Kreuz, Evangelium ist, ist es ein Leben gebendes und erhaltendes Wort, ist es 1 Cor. 1, 18 eine Kraft Gottes selig zu machen, ist es eine Vergebung der Sünden und Leben und Seligkeit tragendes Wort, vermag es Menschen Gottes Jacob. 1, 18 zu zeugen und Apg. 20, 28 zu weiden, der Same zu sein, aus welchem auf dem Acker der Welt ein neues Gottesvolk wächst. Weßhalb auch das Gebot der Predigt

desselben in aller Welt erst nach der Auferstehung des Herrn Marc. 16, 15. Luc. 24, 47 erfolgt. Damit ist aber dem Worte Gottes auch im neuen Gottesvolke eine ganz andere Stellung als im alten angewiesen. Unter dem A. T. ward von dem Worte Gottes, obgleich es da durch die Prophetie immer völliger gegeben und auch tradirt ward, doch im Gottesdienst kein Gebrauch gemacht; es hatte da nicht die Stellung eines Gnadenmittels, durch welches Gott mit den Menschen handelte, sondern Gott handelte da mit den Menschen auf mehr drastische Weise durch Beschneidung, Opfer u. s. w. Unter dem N. T. dagegen handelt Gott mit den Menschen nicht mehr durch die mit dem Opfer Christi beschlossenen Opfer, sondern durch sein das Opfer Christi und seine Gnadenfrucht tragendes, verkündendes und aneignendes Wort, welches hier die Stellung eines Gnadenmittels hat, durch welches Gott mit den Menschen handelt. Somit tritt unter dem N. T. das Gnadenmittel des Wortes vom Kreuz an diejenige Stelle der Gottesdienste, welche unter dem A. T. das blutige, sühnende Opfer einnahm.

Es hat aber dem Herrn gefallen, uns neben dem Gnadenmittel des Wortes auch die Sacramente, Taufe und Abendmahl, zu geben. Ueber die Taufe können wir hier kurz sein, da sie sich, wie im A. T. die Beschneidung, dem Gemeindegottesdienst voraussetzt. Da die Aufnahme in das neue Gottesvolk nicht an die Abstammung gebunden ist, so läßt der Herr die zu der leiblichen Abstammung in Beziehung stehende Beschneidung fallen, und stiftet, anknüpfend an andere auf die Zugehörigkeit zu der reinen Volksgemeinschaft Bezug habende alttestamentliche Riten, aus der Kraft seines Todes und seiner Auferstehung Röm. 6, 4 die Taufe, das Bad der Wiedergeburt. Durch berufendes Wort und Taufe, anzunehmen in Buße und Glauben, sollen fortan Marc. 16, 15. 16 die Menschen aus allerlei Volk in Gottes Volk eingeleibt werden; und wie unter dem A. T. kein Unbeschnittener cultusfähig, d. h. dazu geeignet war, daß Gott mit ihm als mit einem Gliede seines Volkes handle, so unter dem N. T.

Niemand, der nicht aus Wort und Taufe im Glauben in das neue Gottesvolk hineingeboren ist. Aber wie es unter dem A. T. neben der Beschneidung auch ein Passahmahl gab, damit die Glieder des Volkes Gottes in der Gemeinschaft dieses Volkes erhalten würden, so hat der Herr zu gleichem Zwecke im N. B. neben der Taufe das Abendmahl gegeben, von welchem wir bei der centralen Stellung, die es neben dem weidenden Worte in dem neutestamentlichen Gottesdienste einnimmt, gleich hier ausführlich sprechen müssen.

In dem Todesjahr des Herrn fiel der erste Passahtag, der große Sabbath, mit dem Wochensabbath zusammen, und das Schlachten des Passahlammes fand also am Freitage, und zwar nach der damaligen, auf der pharisäischen Interpretation von 2 Mos. 12, 6 beruhenden Ueblichkeit noch vor dem Sonnenuntergang des Freitags statt. Der Herr aber schlachtete und aß das Passah nicht mit dem ganzen Volk am Abend des Freitags, sondern bereits am Donnerstag ließ er durch zwei seiner Jünger das Passah bereiten und aß es, denn am Freitag zur legitimen Stunde des Passah starb er selbst, lag am großen Sabbath im Grabe, und erstand am Sonntage früh. Damit steht es auch nicht in Widerspruch, wenn Matth. 26, 17 und in den Parallelstellen angegeben ist, daß der Herr das Passah am ersten Tage der süßen Brode habe bereiten lassen. Denn der erste Tag der süßen Brode war der Schlachttag; der Schlachttag fiel aber nach der damaligen Sitte, vor Sonnenuntergang zu schlachten, auf den Tag, der nach der gottesdienstlichen Berechnung seinen Anfang bereits mit dem Sonnenuntergang des Donnerstags nahm; wenn mithin der Herr am Donnerstag nach Sonnenuntergang, und das Volk am Freitag vor Sonnenuntergang das Passah hielt, so feierten Beide das Passah an dem nemlichen Tage, und auch der Herr feierte es am legitimen Tage, nemlich am ersten Tage der süßen Brode, nur nicht zur legitimen Stunde, sondern am Anfange dieses Tages, während das Volk am Ende dieses Tages Passah hielt. Es bleibt also jedenfalls so viel stehen, daß der Herr sein letztes Passah

mit seinen Jüngern wenn auch an dem legitimen Tage, so doch gewiß nicht zur legitimen Stunde, sondern wesentlich verfrüht hielt. Zu dieser Abweichung von der Thorah kommen nun aber noch die weiteren, erstens daß er das Passahlamm gegen die Bestimmung 5 Mos. 16, 2. 5. 6 nicht am Heiligtum schlachten, also auch das Blut desselben nicht durch den Priester an den Altar sprengen ließ, und zweitens daß er es gegen die Bestimmung 5 Mos. 16, 7 nicht an heiliger Stätte aß, sondern dies Alles in ein Privathaus verlegte. Der Herr separirte sich also in diesem seinem letzten mit seinen Jüngern gehaltenen Passah von dem Volk, von dem Tempel und seinem Altar, von der heiligen Stunde und Stätte des alten Passah. Diese Abweichungen werden Grund und Bedeutung haben müssen; denn wenn auch des Menschen Sohn ein Herr auch des Sabbath's ist, der da weiß, daß nicht der Mensch um des Sabbath's willen da ist sondern umgekehrt, so übt er doch solche Herrschaft nicht in Willkühr. Aber die Motive dieses Verfahrens des Herrn sind auch völlig erkennbar. Der Herr weiß voraus, daß er sehr bald, noch vor dem Fest Matth. 26, 2. 5 sterben wird; wenn er nun, obgleich er Matth. 26, 18 wußte, daß seine Zeit zu sterben nahe sei, dennoch Luc. 22, 15 großes Verlangen hatte, das Passah noch einmal mit seinen Jüngern zu essen, so blieb nichts Anderes übrig, als eine frühere Stunde zu wählen; und hiemit war denn auch die Trennung dieser Passahfeier vom Tempel und Tempeldienst geboten, da eine solche verfrühte Begehung des Passah beim Tempel nicht zugelassen sein, kein Priester sich dazu hergegeben haben würde. Dazu gesellen sich aber noch weitere tiefere Gründe. Der Herr wußte nicht bloß, daß er sterben, sondern auch daß er von den legitimen Autoritäten Israels, also von dem Volke als solchem dem Tode werde übergeben werden; er wußte also und sah, daß Israel als Volk von seiner Bestimmung abgefallen war, daß es mit der Verwerfung seiner aufgehört hatte Gottes Volk zu sein. Lag die Sache aber so, so war die rechte zu erhaltende Volksgemeinschaft nicht mehr bei Israel, sondern bei den Wenigen, die Ihm folgten, und

die Stätte, da Gott wohnte und mit seinem Volke handelte, war fortan nicht mehr bei dem Tempel, sondern da, wo Er, der Sohn Gottes war und sich gab. Mithin konnte der Herr diese Gemeinschaft gar nicht mehr festhalten oder pflegen, sondern mußte sein Passah von dem des abgefallenen Volkes und von dem damit hingefallenen Tempel trennen, und es bloß mit seinen Jüngern halten, als in welchen nunmehr die rechte zu erhaltende Volksgemeinschaft sich darstellte. Der Herr wußte aber noch weiter, daß er als das rechte Opferlamm, zur Erfüllung des alttestamentlichen Passah sterben sollte. Dann mußte er aber auch zu der legitimen Stunde des alttestamentlichen Passah sterben. Wollte er also dennoch mit den Jüngern noch ein Mal in der alttestamentlichen Weise Passah halten, so mußte er es zu einer anderen, als der legitimen Stunde halten, und zwar zu einer verfrühten, da sein Tod als die Erfüllung des bisherigen Passah auch die Beseitigung desselben war, und mithin nach seinem Tode ein Passah in bisheriger Weise nicht mehr gehalten werden konnte. Und indem der Herr so mit diesem Passah die Gemeinschaft mit dem alten Israel und seinem Tempel und seinem Passah bricht, weiß er endlich auch, daß sein Tod ein ähnliches erstmaliges Passahopfer wie das in Egypten gehaltene sein, und in dem Abendmahl ähnlich fortwirken wird, wie das erstmalige Passah im jährlichen. Indem er daher sein letztes Passah von dem des Volkes und Tempels trennt, greift er über das Tempelpassah auf das erstmalige zurück, und hält sein letztes Passahmahl wie das erstmalige im Privathause. Dieses Zurückgreifen aber auf das erstmalige Passah, zusammen mit der Anknüpfung der Abendmahlsstiftung an dies letzte Passah, motivirt auch die Trennung des letzteren von der legitimen Stunde und Stätte. Denn erstens haben wir (s. oben S. 150) gesehen, wie bei dem erstmaligen Passah, und namentlich auch durch die Feier desselben in den Häusern die Idee der Priesterlichkeit aller Häuser und Personen Israels viel mehr als bei dem späteren jährlichen Passah ihren Ausdruck fand. Da nun der Herr an dies sein letztes Passah

die Stiftung seines Abendmahls knüpfen wollte, und im Abendmahl gerade die durch den Tod Christi realisirte Idee des allgemeinen Priesterthums ihren Ausdruck zu finden hat, so wird der Herr auch hiedurch bewogen, an dem Tempelpassah vorüber zu gehen, auf das erstmalige Passah zurückzugreifen, und sein letztes Passah im Privathause zu halten. Sodann ist die Stiftung des Abendmahls vor dem Tode des Herrn ebenfalls eine Verfrühung, eine Anticipation, sofern die Wirkung des Abendmahls den Tod des Herrn als geschehen, seinen Leib als gebrochen, sein Blut als vergossen voraussetzt. Zwar die Unkräftigkeit des am Abend des Verraths gehaltenen Abendmahls darf man aus dieser Anticipation nicht folgern, denn so gut Christi Blut, ehe es vergossen war, der Böcke und Kälber Blut kräftig machte, so gut auch den Wein dieses anticipirten Abendmahls. Aber es mußte nun doch den Jüngern bemerklich gemacht werden, daß hier eine Anticipation, eine Verfrühung stattfand; und eben dies geschah durch die Verfrühung des Passahmahls, an welches sich die Abendmahlsstiftung anschloß. Wenn das Passahmahl am Donnerstagabend gehalten wurde, so wußten die Jünger, daß dies eine Verfrühung war, daß sie es sich eigentlich in den Freitagabend zu denken hatten. Und wenn sich nun an dies verfrühte Passah die Abendmahlsstiftung anschloß, so war ihnen damit gezeigt, daß sie sich auch diese eigentlich in den Freitagabend zu denken hatten. Am Freitagabend aber war dann der Herr gestorben, und die Jünger konnten wissen, daß die eigentlich in diese Stunde gehörige Abendmahlsstiftung den Tod des Herrn als geschehen, das rechte Passahlamm als geschlachtet voraussetze. — Fassen wir aber alle diese Motive zusammen, so liegt in dieser Trennung des letzten Passah von der bisherigen Gemeinschaft, Stunde und Stätte nichts Anderes, als die negative Seite des ganzen Vorgangs, nemlich die Abschaffung des bisherigen Passah: es sollte fortan dieser Tag an der bisherigen Stätte in bisheriger Weise nicht mehr gehalten werden. Zu dieser negativen bildet nun aber die Einsetzung des Abendmahls die positive Seite.

Auf den Donnerstag-Abend also richteten die Jünger befehlsmäßig das Passah in einem Privathause zu. Die Evangelisten gehen hier in ihrer Erzählung über das Schlachten des Lammes, das Braten u. s. w. stillschweigend hinweg, und nehmen den Faden der Erzählung erst beim Essen wieder auf. Nach Luc. 22, 14 möchte anzunehmen sein, daß der Herr sich mit den Zwölfen zu der nemlichen Stunde des Donnerstags zum Essen setzte, in welcher das Essen legitimer Weise am Freitagabend stattfand. Verließ nun dies Passahmahl erst vollständig, ehe die Abendmahlsstiftung stattfand? oder schlang sich die letztere in ersteres hinein? Für letztere Annahme könnte man nur Luc. 22, 20 geltend machen, wenn man das *μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι* von dem Essen des Lammes verstünde. Dann würde sich der Hergang so stellen, daß der Herr erst beim Essen des Passah das Brod des Abendmahls, und dann als der Wein des Passah gekommen, nach dem Essen des Passah (*μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι*) auch den Kelch des Abendmahls eingefest, und so die Stiftung des Abendmahls dem Passahmahl eingefügt habe. Aber erstens müßte dann das Luc. 22, 17 Gesprochene mit dem Luc. 22, 20 Gesprochenen gleichzeitig gesprochen sein, was unmöglich ist. Zweitens steht vom Essen des Passah nie *δεῖπνεν*, sondern immer *φάγειν*, *ἐσθίειν*, während *δεῖπνεν* das solenne Wort vom Abendmahl ist. Endlich findet sich das *μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι* auch 1 Cor. 11, 25, wo es von dem Essen des Abendmahlsbrodes im Gegensatz zu dem Trinken des Abendmahlskelches steht. So glauben wir denn auch Luc. 22, 20 das *δεῖπνῆσαι* nur vom Essen des Abendmahlsbrodes verstehen zu können. Dann aber sind wir auch auf die erstere Annahme zurückgetreten, denn nach Luc. 22, 17 stellt sich unläugbar der Hergang so, daß der zum Passahmahl gehörige Wein bereits getrunken, also das Passahmahl als solches völlig zu Ende war, ehe der Herr 22, 19 noch einmal das Brod nahm, um das Brod des Abendmahls und dann weiter 22, 20 auch den Kelch des Abendmahls einzusetzen. Die Anreihung des Abendmahls an das erst völlig abgehaltene Passahmahl hat aber auch ihre gute Bedeutung:

Erst aß der Herr noch einmal mit den Seinen das alte Bundesmahl, ganz wie Gott es eingesezt hatte, und war noch einmal mit seinen Jüngern voll und ganz das rechte Israel des alten Bundes; und dann trat er als der Mittler eines neuen Bundes hervor, machte eine neue Bundesgemeinschaft, und für dieselbe ein neues Mahl.

Aber auch aus dem Verlauf dieses Passahmahls als solchen ist noch Einiges zu bemerken, was für die sich daran anschließende Abendmahlsstiftung von Wichtigkeit ist. Erstens werden wir uns zwar im Uebrigen diesen Verlauf ganz der Thorah entsprechend zu denken haben; eben darum erzählen die Evangelisten ihn nicht näher. Aber ein Neues ist, wenn uns Luc. 22, 17 bezeugt, daß damals beim Passah auch Wein getrunken sei, und zwar als Theil der religiösen Handlung: der Hausvater nahm den Kelch, sprach ein Dankgebet, trank und ließ die Hausgenossenschaft denselben unter sich theilen. Offenbar war dieser Wein beim Passah, von welchem die Thorah noch nichts weiß, aus dem Trankopfer der Minchah herübergenommen: wie am Passah das ganze priesterliche Volk in allen seinen Gliedern das reine Brod der Minchah aß, so sollte es auch den Wein des Trankopfers an diesem Fest trinken. Aber auch nur daß man am Passah Wein trank, steht hiernach fest; im Uebrigen haben wir kein Recht anzunehmen, daß dies Trinken des Weins und das Passahmahl überhaupt schon damals in denjenigen Formen verlaufen wäre, welche das spätere rabbinische Passah trug. Diese rabbinisch=talmudischen Formen sind später und nicht mehr rein, denn als man das blutige Opfer und das Passahlamm nicht mehr hatte, bildete man mit der Absicht des Ersazes Das, was man noch hatte, das Essen der ungesäuerten Brode und das Trinken des Weins weiter und anders aus. Man muß sich daher sehr hüten, bei der Erklärung der Abendmahlsstiftung auf die Formen des rabbinischen Passah zurückzugehen, denn das Abendmahl steht in Beziehung zum Passah der Thorah, aber nicht zu den Commenten der Rabbinen. Sodann haben wir auf zwei Aeußerungen zu achten, die der Herr nach

Luc. 22, 15—22 während des Passahmahls machte. Vor dem Essen des Lammes nemlich sprach er aus, daß er von dem Passah nicht eher wieder essen werde, als bis dasselbe, das Passah, erfüllt sein werde im Reiche Gottes. Unter dem Reiche Gottes aber kann hier nur die vollendete Gestalt desselben nach des Herrn Wiederkunft, und unter der Erfüllung des Passah nur dasjenige Essen verstanden werden, von welchem der Herr 22, 30 redet. Dann vor dem Trinken des Passahweins sagt der Herr abermal, daß er von dem Gewächs des Weinstocks nicht eher wieder essen werde, als bis das Reich Gottes komme. Diese Worte kommen auch Matth. 26, 29 und Marc. 14, 25 als nach der Einsetzung des Abendmahls gesprochen vor, und können in diesem Zusammenhange weder auf den Abendmahlswein, den der Herr gar nicht mit trank, noch auf den Passahwein, dessen Trinken längst vorüber war, bezogen werden, sondern nur ganz allgemein ausdrücken, daß der Herr wegen seines baldigsten Todes Wein nicht eher wieder trinken werde, als auf der neuen Erde, wo auch dies Gewächs sammt der ganzen Creatur verneuert sein werde. Aber an unserer Stelle müssen diese Worte auf den Passahwein als solchen bezogen, und dahin verstanden werden, daß der Herr so wenig wieder Passahwein trinken als Passah essen werde, ehe nicht die Vollendung des Gottesreichs komme. Fragen wir nun aber, was der Herr mit diesen Worten sagen wollte, so stellt er das Passah zu seinem Tode und zu seiner Wiedererscheinung in ein abhängiges Verhältniß: erst will er noch dieses letzte Passah halten; dann wird sein Tod erfolgen, und es wird für ihn und folgeweise für seine Jünger, die ohne ihn fortan Nichts thun können, einstweilen kein Passah geben; darnach aber in der Vollendung wird er wieder, auf eine neue Weise Passah mit ihnen halten. Auf der einen Seite also spricht er dem Passah noch eine Zukunft zu. Freilich nicht das durch den Abfall entwürdigte Passah des Tempels, sondern das zu der Stunde von ihm mit den Jüngern gehaltene Passah, welches nach Lage der Sache das allein legitime war, wird eine Zukunft haben. Aber dies wird erst

in der Zeit der Vollendung geschehen; dann erst wird der Herr wieder wie in dieser Nacht, nur in Herrlichkeit und Geistlichkeit mit den Seinen zu Tische sitzen, essen und trinken. In der Zwischenzeit dagegen, zwischen seinem Tode und der Vollendung, wird der Herr wohl bei den Seinen sein, und auch ihnen zu essen und zu trinken geben, aber mit ihnen essen und trinken, der Gemeinschaft sichtbarer Gegenwärtigkeit mit ihnen pflegen wird er da nicht. Mithin hebt der Herr durch diese Worte auf der anderen Seite das Passah für jetzt auf, suspendirt es für die Zeit von seinem Tode bis zu seiner Wiederkunft, und stellt für diese Zeit ein Anderes in Aussicht, da der Herr wohl den Seinen zu essen und zu trinken giebt, aber nicht mit ihnen isst und trinkt. Und diese Worte sprechen also den Jüngern aus, was ihnen durch die Separirung des Passah vom Volkspassah bereits thatsächlich angezeigt war, nemlich die Aufhebung des Passah und seine Umsezung in ein Neues.

Nach vollendetem und damit beseitigtem Passah folgte die Einsezung des Abendmahls. Nachdem der Herr schon Joh. 6 die dem Abendmahl unterliegenden Gedanken ausgesprochen hatte, stiftet er es in der von den Synoptikern und Paulus erzählten Weise, und die Apostel sprechen sich dann namentlich 1 Cor. 10 und 11 und 1 Joh. 5, 6—8 über das Abendmahl aus. Diese Stellen ergeben uns nun Folgendes. Der Herr, so heißt es, „nahm Brod und“, nachher, „Wein“. Der für Judenchristen schreibende Matthäus schreibt „das Brod“, und sagt uns damit, daß er von dem ungesäuerten Passahbrod nahm. Dies Brod war, wie wir wissen, dem Brode der Minchah und den Schaubroden gleichbedeutend, war die am Passah von allen Volksgliedern zu essende Minchah. Der Wein aber war das Trankopfer der Minchah, welches nach Luc. 22, 17 beim Passah von Allen getrunken wurde. Der Herr entnahm also die Elemente des Abendmahls aus der Minchah. Was das sagen will, werden wir völlig erst dann erkennen, wenn wir werden gesehen haben, was aus dem unblutigen Opfer und aus der Minchah auf

neutestamentlichem Gebiete ward; hier constatiren wir nur erst das Factum, daß der Herr die Abendmahlselemente aus dem Speis- und Trankopfer nahm. Das „nahm“ aber steht in wohl zu beachtendem Gegensatz zu dem später folgenden „gab“: was der Herr „nahm“, war Brod und Wein; aber was er nachher mit demselben „gab“, war ganz etwas Anderes; und der Herr selbst erscheint bei dem Nehmen in ganz anderer Function, als nachher bei dem Geben. Denn das Brod, das er nahm, war Opfer, und zwar das Opfer der Selbsthingabe, in welchem der Israelit sich und sein ganzes Leben dankend vor Gott brachte, damit Gott es ihm zum Segen und Genusse zurückgebe; solch Opfer, gebracht von den mit ihm das Passah Essenden, nahm hier als von ihren Händen der Herr, in der Eigenschaft des nach Passahweise als Priester fungirenden Hausvaters, um es in ihrem Namen vor Gott zu bringen. Dies erst ist der volle Sinn des „nahm“; woraus wir zugleich sehen, was es sagen will, wenn er nun weiter auch für Brod und Wein „dankte“. Aber nicht bloß *εὐχαρισῆσας* lesen wir, sondern auch *εὐλογῆσας*, Beides sowohl vom Brod als vom Wein (vergl. 1 Cor. 10, 16), und so promiscue gebraucht, daß wir entweder Beides gleichbedeutend nehmen, oder annehmen müssen, es habe Beides sowohl beim Brode als beim Wein stattgefunden. Obgleich nun sonst *εὐλογεῖν* auch „danken“ heißen kann, so verbietet doch 1 Cor. 10, 16, es hier in dieser Bedeutung zu nehmen, denn wenn *εὐλογεῖν* „danken“ heißen soll, kann der Gegenstand, für welchen gedankt wird, nicht im Accusativ dazu stehen. Es kann *εὐλογεῖν* an dieser Stelle*) nur in der Bedeutung „segnen“ genommen werden; was aber wieder *εὐχαρισεῖν* niemals heißen kann. Es bleibt uns daher nur die Annahme, daß der Herr sowohl beim Brode als beim Wein gedankt und gesegnet hat. Was bedeutet nun das Danken? und was das Segnen? Die Bedeutung des Dankens liegt nach dem Gesagten auf der Hand: der Herr brachte mit diesem Dankgebet das

*) Vgl. Rahnis, vom Abendmahl S. 128 ff.

Opfer des Brodes und Weins, oder vielmehr das dadurch bedeutete Dankopfer der Selbsthingabe der ganzen Tischgesellschaft Gott dar. Ganz anders aber ist es mit dem Segnen. Der Segen hat, wo er in der Schrift vorkommt, immer einen bestimmten Inhalt, dessen der Segnende irgendwie mächtig ist, und den er dem zu Segnenden nicht etwa bloß anwünscht, sondern beilegt und zueignet. Demnach werden wir hier unter dem Segnen nur dasjenige Thun des Herrn verstehen können, durch welches sich vollzog was die folgenden Worte des Herrn sagen, durch welches dem Brod und Wein beigelegt ward, des Herrn Fleisch und Blut zu sein, durch welches die unio sacramentalis geschah. In welcher Form dies geschah, ob der Herr zu diesem Zwecke besondere, von dem Dankgebet getrennte Segensworte sprach, ob er bezügliche Worte am Schlusse des Dankgebets anfügte, ob zu dem Zwecke gar keine anderen als die nachfolgenden Worte „das ist mein Leib“ u. s. w. gesprochen wurden, ist nicht gesagt. Letzteres ist eben darum das Wahrscheinlichere.

Wir haben schon bemerkt, daß zwischen dem „nahm“ und dem „gab“ ein Gegensatz bestehe, daß der Herr sich bei dem Letzteren in anderer Function, als bei dem Ersteren befand. Diese Wendung, deren Beachtung von höchster Wichtigkeit ist, tritt nun eben mit dem Segnen ein. Bei dem Danken ist der Herr der Hausvater, der im Namen seiner Hausgemeinde Dank opfert; von dem Momente des Segnens an ist er der Herr, der auf die irdischen Elemente das ewige Gut legt zur Gabe für die Menschen. Bis zum Danken einschließlich handelt er im Namen der Menschen vor Gott; vom Segnen an handelt er als Gott an den Menschen. Das Danken und was dem vorangeht, ist sacrificielles Thun, Eucharistie, menschliches Opfern und Darbringen; das Segnen aber und was dem nachfolgt, ist sacramentliches Thun, Sacrament, göttliches Handeln an den Menschen. Vor dem Segnen sind Brod und Wein eben Brod und Wein, Zeichen und Symbole des menschlichen Dankes, eucharistisches Opfer; mit dem Segnen sind sie nicht mehr Opfer, aber auch nicht mehr

schlecht Brod und Wein oder bloße Zeichen, sondern im Sinne der *unio sacramentalis* des Herrn Leib und Blut, von Gott den Menschen zu Speise und Trank gegeben. Nichtbeachtung dieser Wendung in der Handlung führt, wenn man das Danken gleichbedeutend mit dem Segnen nimmt, zur römischen, und wenn man das Segnen gleichbedeutend mit dem Danken nimmt, zur reformirten Abendmahlslehre ab.

Den Inhalt des Segens beschreiben die Worte „das ist mein Leib“, „mein Blut“. Auf die von dem Streit der Confessionen an diese Worte geknüpften Fragen einzugehen, ist hier nicht der Ort; wir verstehen sie im lutherischen Sinne. Aber unser Zweck lenkt unsere Aufmerksamkeit auf etwas Anderes, was uns erst aus den dem „Brod“, dem „Wein“ beigefügten Zusätzen ganz klar wird.

Lucas fügt zu dem „Leibe“ hinzu „der für euch gegeben wird“. Also der Leib des Herrn ist Opferfleisch. Freilich nicht sofern er im Abendmahl gegessen wird, aber wohl sofern er für uns in den Tod „gegeben“, gestorben ist, ist er Opferfleisch; das Opfer liegt nicht im Abendmahl, sondern in dem Sterben auf Golgatha; den Leib aber dieses am Kreuz für uns gestorbenen Opfers sollen wir im Abendmahl essen. Und dazu ist er schon durch das Sterben zugerichtet worden, denn Paulus fügt zu dem „Leibe“ hinzu „der für euch gebrochen wird“. Das Zerbrechen des Leibes ist nicht von der Aushheilung im Abendmahl, sondern von der gewaltsamen Tödtung zu verstehen; aber darin daß letztere sich beschreiben ließ durch ein Bild, hergenommen von Dem, was dem den Leib im Abendmahl tragenden Brode geschah, liegt doch immer Das, daß das Zerbrechen des Leibes zum Tode seine Bereitung für das Brechen zum Essen enthält: der Leib stirbt den Opfertod, aber weil er so zerbrochen ist, kann er nun mit dem Brod gebrochen werden zur Speise. So enthält dieser Zusatz allerdings, daß der Leib Christi im Abendmahl Opferspeise ist. Nun wissen wir aber, daß nach dem Gesetz von allem zu essenden Opferfleisch die Fettstücke Gotte verbrannt wurden. Wir werden also daran zu denken haben, daß Christus sich

nicht durch Feuer, sondern durch den ewigen Geist Gotte zum süßen Geruch geopfert hat, und auch in seinem Fleisch in das Allerheiligste des Himmels eingegangen, nemlich auferstanden, verklärt, erhöht ist Ephes. 5, 2. Ebr. 9, 14. 24, und daß wir also im Abendmahl in der That auch nicht den bloß getödteten, sondern den aus dem Tode erstandenen, nicht den bloß geopferten, sondern den auch von Gott als Opfer des Wohlgefallens angenommenen Leib des Herrn zu essen bekommen. Wenn aber der Leib des Herrn nicht wie anderes Opferfleisch verbrannt wurde, so hatte das den Grund, daß sein Opfer Passahopfer, und zwar dem erstmaligen Passah entsprechendes Opfer war. Bei allen anderen Opfern, und auch bei dem jährlichen Passah wurden wenigstens die Fettstücke verbrannt, und also immer nur ein Theil des Opfers gegessen; nur bei dem erstmaligen Passah und bei dem Opfer Christi blieb der Leib des Opfers unzerstückt, und wie bei jenem der ganze Leib gegessen werden sollte, so auch bei diesem. Darum weist schon Joh. 19, 36 auf 2 Mos. 12, 46 hin. Darum heißt auch constant im Neuen Testament der im Abendmahl zu essende Leib des Herrn nicht σάρξ, sondern σῶμα: nicht Fleisch oder gar Fleischstücke vom rechten Passahlamm sollen wir im rechten Passahmahl essen, sondern den ganzen unzerstückten Leib desselben, damit wir Viele 1 Cor. 10, 17 Ein Leib, und zu Einem Leibe gespeist werden. Das Abendmahl ist mithin Passahopfermahl zu dem Passahopfer, welches, nicht dem jährlichen, sondern dem erstmaligen Passah vergleichbar, auf Golgatha ein für alle Mal gebracht ist.

Zu dem nemlichen Resultat und darüber hinaus führen uns nun die Zusätze zu dem „Blut“. Matthäus fügt hinzu „das Blut des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“; Marcus: „das Blut des Bundes, das für Viele vergossen wird“; Lucas: „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, welcher (nemlich der Kelch — das in dem Kelch Enthaltene) für euch vergossen wird“; Paulus: „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“. Diese Zusätze ergänzen einander; in dem des Matthäus sind

sie alle enthalten. Wir hören aus demselben erstens, daß des Herrn Blut „für“ die Menschen vergossen, also Opferblut ist, und zwar nicht sofern es im Abendmahl getrunken wird, sondern sofern es am Kreuze „vergossen“ ist. Wenn nun das Opferblut an den Altar gesprengt, ins Allerheiligste getragen, vor Gott gebracht wurde, so sagt uns Ebr. 9, daß und wie der Hohenpriester Jesus auch dies mit seinem Blut gethan habe, und schon Joh. 6, 51. 53—56. 61 weist hierauf hin. Das Blut Jesu ist also nicht bloß Opferblut, sondern von Gott angenommenes Opferblut, ist nicht bloß vergossenes, sondern wieder lebendig gewordenes, mit dem Leibe des Herrn verklärtes, zum neuen Lebenssaft gewordenes Blut. Das Blut ist aber weiter Blut „des Bundes“, d. h. Blut eines Bundes stiftenden und erhaltenden Opfers. Und da unter allen ständigen Opfern nur das Passahopfer ein Bund stiftendes und erhaltendes Opfer war, so ist also des Herrn Blut Passahopferblut. Der Bund aber, den dies Blut Jesu stiftet und erhält, ist ein „neuer“ Bund; folglich auch das diesen Bund stiftende Passah ein neues Passah. Und das Neue dieses Opfers und dieses Bundes besteht darin, daß sie „zur Vergebung der Sünden“ sind. Der alte Bund des alten Passah brachte Israel die Verschonung von den Plagen Egyptens, die Befreiung aus dem Diensthause, und die Errettung in das Land der Verheißung, und war ein Bund des Gesetzes und der Verheißung; der neue Bund des neuen Passah aber hat eine ewige Erlösung für die Menschheit erfunden, und ist ein Bund der Gnaden. Dies Blut, welches dadurch, daß es ein für alle Mal auf Golgatha vergossen und dann in den Himmel eingegangen ist, einen neuen Bund ewiger Erlösung gestiftet hat und erhält, wird uns nun in dem „Kelch“ zu trinken gegeben, ist Opfertrank. Das ist denn etwas absolut Neues. Das Alte Testament weiß wohl von Opfereffen, aber Nichts von Opfertränken. Vollends Blut zu trinken, ist auf alttestamentlichem Boden, weil Gott das Blut zur Sühne gegeben hat, geradezu allgemein verboten. Nicht einmal der Wein des Trankopfers wurde getrunken, weil er, wie wir

sahen, eine symbolische Beziehung auf Blut und Seele des Menschen hat. Hier aber verbindet der Herr mit dem Wein des Trankopfers sein als Opfer vergossenes Blut, und giebt eines wie das andere zu trinken. Dies Unerhörte zu erklären, dient nun schon Joh. 6. Erstens nemlich wird hie- durch nur weitergeführt, was schon durch die Forderung, daß von dem Fleisch Christi nicht etwa Stücke, sondern sein *σῶμα* gegessen werden soll, bezweckt war. Wir haben (s. oben S. 58) gesehen, daß sich in dem Fleisch des Opfers und in seinem Blut die beiden Hälften des Opferthiers darstellen, welche zusammen seine ganze Persönlichkeit, sein ganzes Leben aus- machen. So soll nun im Abendmahl nicht allein das ganze Fleisch, das *σῶμα* Christi, sondern auch sein Blut zum Ge- nusse kommen, damit der ganze für uns in den Tod gegebene und zum Leben verkörperte Christus nach seiner ganzen Persön- lichkeit und seinem ganzen Verdienst uns zu Gute komme. Denn wer Joh. 6, 56 sein Fleisch isst und sein Blut trinkt, der bleibt in Ihm, und Er in ihm. Damit ist das Opfer Christi nicht bloß über die anderen Opfer, sondern auch über das Passahopfer, von dem nur das Fleisch ganz zum Genusse kam, erhaben: es ist ein neuer Bund der rückhaltlos mit- theilenden Gnade stiftendes Opfer. Sodann aber bildet die Dargabe des Blutes Christi zum Trinken auch den absoluten Gegensatz gegen die alttestamentliche Opferweise, und enthält damit die gründlichste Abschaffung aller blutigen Opfer. Denn war Christi Sühnblut zu trinken gegeben, so war damit vollends alles anderen Blutes Genuß frei gegeben, wie denn auch die apostolische Sagung Apg. 15, 29 nur die Geltung einer Uebergangsbestimmung hat behaupten können; und war aller Blutgenuß freigegeben, so war damit alles blutige Opfer abgethan. Mithin beruht die Hingabe auch des Blutes Christi zum Genusse allerdings auf der alttestamentlichen Opfertheorie, aber in gegensätzlicher Anwendung: das Abendmahl ist eben durch diesen Blutgenuß die weithin überbietende Erfüllung aller alttestamentlichen Opfermahle. Eben darum heben auch Lucas und Paulus so absichtlich ausdrücklich hervor, daß der

Herr μετὰ τὸ δεῖνῃσαι, nach dem Essen des Fleisches im Brod, auch noch das Blut im Kelch zu trinken gab. Im alttestamentlichen Opfer ging das Verfahren mit dem Blute dem Essen des Fleisches voraus, und war mit diesem Essen Alles abgethan; das Abendmahl aber ist nicht das Opfer, sondern das Opfermahl, und in diesem neutestamentlichen Opfermahl wird im Gegensatz zu den alttestamentlichen Opfermahlen und in Ueberbietung derselben auch das Blut nach dem Essen des Fleisches getrunken. Von hier aus will denn auch die Frage, warum uns der Herr nicht bloß seinen Leib, sondern auch sein Blut zu genießen gegeben habe, beantwortet, und die römische Kelchentziehung, so wie die Lehre von der Concomitanz bestritten sein. Wenn nun aber auch das Blut im Abendmahl Bundesblut ist, so wird es doch im Abendmahl nicht Bund stiftend sein, denn gestiftet ist der Bund durch Vergießung des Blutes, sondern nur Bund erhaltend wirken können. Nur in diesem Sinne können Paulus und Lucas sagen, daß „dieser Kelch“ der neue Bund „ist“. Aber Bund erhaltend wird allerdings der Genuß des Blutes Christi auch wirken müssen. Denn indem wir 1 Cor. 10, 16 des Herrn Leib essen, treten wir in Gemeinschaft mit, haben wir Theil an dem Leibe Christi; und indem wir sein Blut trinken, treten wir in Gemeinschaft mit, haben wir Theil an dem Blut Christi; wer aber des Herrn Fleisch und Blut trinkt, der ist Joh. 6, 56 in dem Herrn, und der Herr in ihm. Gemeinschaft mit dem Sohne ist aber 1 Joh. 4, 15 zugleich Gemeinschaft mit dem Vater. Und da die Gemeinschaft des Herrn zugleich auch die Gemeinschaft des heiligen Geistes 1 Cor. 6, 17 ist, so werden wir im Abendmahl allerdings nach 1 Cor. 12, 13 auch zu Einem Geiste getränkt. Das Abendmahl setzt also nach allen Seiten in Bund, in Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Dadurch werden denn aber auch die Genießenden unter einander in Gemeinschaft gesetzt: weil 1 Cor. 10, 17 das Brod Eines, der Leib des Herrn Einer ist, werden auch die Vielen, die den Einen Leib, das Eine Brod essen, in dem Einen Herrn Ein Leib. Das Abendmahl ist wesentlich

communio. Das Abendmahl ist also allerdings 1 Cor. 10, 18 ein Opfermahl, ein auf Grund eines sühnenden Opfers und durch den Genuß dieses Opfers mit Gott und seinem heiligen Volke in Gemeinschaft setzendes Mahl. Und zwar nimmt es als solches im Neuen Bunde dieselbe Stelle ein, die im Alten Bunde das ständige Passahmahl einnahm. Denn wie im Alten Bunde die durch die Beschneidung der Gemeinschaft Gottes und seines Volkes Eingeleibten in derselben durch das Passahmahl erhalten wurden, so werden 1 Cor. 10, 3. 4 die in den Tod Christi Getauften und dadurch in das Volk des neuen Bundes Eingeleibten in demselben erhalten durch die geistliche Speise und den geistlichen Trank des Abendmahls.

Darin also besteht der Segen, den der Herr auf Brod und Wein der Minchah legt: daß in und mit demselben Sein in den Tod gegebener und aus dem Tode verklärter Leib sammt Seinem Blut den Seinen zu essen und zu trinken gegeben werden soll als das Passahmahl des neuen Bundes, als die sie in Gemeinschaft mit Gott und seinem Volke erhaltende geistliche Nahrung. Von hier aus werden wir denn leicht verstehen, was der Herr bei der Einsetzung noch weiter thut.

Vor Allem ist zu bemerken, daß der Herr von dem Segnen an als der Darreichende erscheint. Während er bis dahin „nahm“ und „dankte“, heißt es nun, daß er „brach“, „gab“, und zu thun befahl. Wenn also weiterhin die Wiederholung der Abendmahlsfeier angeordnet wird, so werden wir nicht übersehen dürfen, daß auch bei jeder wiederholten Abendmahlsfeier der Herr der Darreichende ist. Er „brach“ aber das Brod, nemlich das Eine für Viele, damit die Vielen durch das Eine mit Ihm und unter einander Eins würden. Und er „gab“ das Brod, den Kelch. Was er „gab“, ist sein Leib und Blut; was er „nahm“, war Brod und Wein. Darum steht das „gab“ auch zu dem *διακρίσας* Luc. 22, 17 in Gegensatz: den Passahwein ließ er sie sich einander geben, aber den Abendmahlswein, sein Blut gab er selbst ihnen.

Sehr charakteristisch aber vermerkt der für Judenchristen schreibende Matthäus, daß er auch zu „nehmen“, zu „nehmen und zu essen“ aufgefordert, beim Wein sogar „Alle daraus trinken“ geheißen habe; denn es enthält dies die Erklärung aller Christen zu Priestern gegenüber dem levitischen Priesterthum. Am Opfermahl durfte nur Theil nehmen, was priesterlich war; wenn an den Mahlen der Schelamim auch die opfernden Nichtpriester Theil nahmen, so geschah dies eben darum, weil dies Opfer sie in die priesterliche Gemeinschaft wieder herstellen sollte; und wenn das Passahmahl Alle aßen, so stellte sich dadurch eben das ganze Volk als priesterlich dar. Hier im Neuen Bunde sollen also, weil alle in dem Blut dieses Opfers Geheiligten den Eingang in das Heilige offen haben und Priester sind, auch Alle ohne Unterschied an dem Opfermahl Theil nehmen. Und sehr bezeichnend wird das ausdrucksvolle „Alle“ gerade dem Trinken des Kelchs beigefügt: das Opferbluttrinken bezeichnet den schärfsten Gegensatz des N. B. gegen den A. B.; darum ist hier die rechte Stelle, auch den anderen Gegensatz beider Testamente, den Gegensatz des allgemeinen gegen das levitische Priesterthum hervorzuheben. Endlich lassen Paulus und Lucas den Herrn zur Austheilung des Brodes sagen „dies thut zu meinem Gedächtniß“; und außerdem Paulus zur Darreichung des Kelches „dies thut, so oft immer ihr es trinket, zu meinem Gedächtniß“. Darin liegt nun noch eine Mehrheit von Beziehungen. Erstens nemlich die Anordnung, daß das Abendmahl (vgl. 1 Cor. 11, 26) wiederholt, in der Kirche bis zur Wiederkunft des Herrn fort und fort gehalten werden soll. Wenn aber das Abendmahl diese Wiederholbarkeit mit dem Passah gemein hat, so ist dabei doch Unterschied zu merken. Das Passah nemlich besteht aus Passahopfer und Passahmahl, und beide wurden wiederholt; das Abendmahl aber ist nicht Opfer, sondern nur Opfermahl, und in keiner Weise das einmal gebrachte Opfer, sondern nur das Opfermahl soll wiederholt werden. Das erste Passah stiftete durch seine Sühnkraft ein Gottesvolk, und die wiederholten Passahfeiern

erhielten dies Gottesvolk durch ihre eigne Kraft, weil sie in sich selbst auch das sühnende Opfer hatten; beim Abendmahl aber liegt die erhaltende Kraft nicht sowohl in ihm selbst, als zurück in dem einmal auf Golgatha vollbrachten Opfer. Darum sind auch die späteren Abendmahlsfeiern nicht wesentlich von der ersten verschieden; nur der Unterschied ist da, daß zum ersten Male der Herr selbst, aber bei den ferneren Malen durch seine Diener das Abendmahl reicht, und dieser Unterschied löst sich dadurch auf, daß immer, wie wir sahen, der Herr selbst im Abendmahl der eigentlich Darreichende ist, und seine Diener dabei nur instrumentalen Dienst thun. Zweitens liegt in den Worten „dies thut zu meinem Gedächtniß“, daß dabei eine *ἀνάμνησις* des Herrn und seines Werkes, und zwar zunächst in sofern zu geschehen hat, als der Genießende des Herrn gedenken, seinen Leib 1 Cor. 11, 27–29 unterscheiden, in Buße und Glauben kommen soll. Worin denn zugleich das Wichtige liegt, daß das Abendmahl nicht zum Anfange des christlichen Lebens im Individuum, sondern zur geistlichen Ernährung der Christen, Derer, welche eben Etwas zu erinnern haben, gesetzt ist. Damit aber die Christen Solches können, soll auch in sofern bei jeder Abendmahlsfeier eine *ἀνάμνησις* geschehen, daß dabei 1 Cor. 11, 26 der Herr verkündigt, gepredigt werden soll. Wie die Taufe durch Matth. 28, 19 mit dem Wort zusammengegeben ist, um Menschen wiederzugebären, so ist auch das Abendmahl durch diesen Ausspruch des Herrn mit dem Wort zusammengegeben, um die Wiederbornen zu ernähren. Und so ist denn allerdings das Abendmahl gleich dem Passah auch mnemonischer Bedeutung, nur daß es damit um so weniger aufhört Gabe zu sein, als selbst das an den Herrn erinnernde Wort exhibitiv, Geist und Leben ist.

Hiernach können wir nun zusammenfassen, was es um das Abendmahl ist: Der Herr stirbt zur legitimen Stunde des Passah als das Opfer eines vollgültigen und darum das alte Passah erfüllenden und abrogirenden, einen neuen Bund der ewigen Erlösung und ein dem entsprechendes Bundesvolk

stiftenden Passah. Aber eben darum ist sein Fleisch, nachdem es in den Tod gegeben und wieder verklärt zu Gott gegangen ist, Opferfleisch; und sein Blut, nachdem es vergossen und in das Allerheiligste des Himmels getragen ist, ist Opferblut. Und aus diesem seinem geopfertem Fleisch und Blut macht er, sich an das alte Passah so anschließend, daß er es zugleich durch Trennung von seiner legitimen Stätte und Stunde aufhebt, ein neues Opfermahl, das eben so zur lebendigen Erhaltung der Glieder des neuen Bundesvolks in der Bundesgemeinschaft dienen soll, wie das alte Passahmahl zur Erhaltung in der Gemeinschaft des Alten Bundes. Er giebt nemlich sein Fleisch, und zwar ganz zu essen, damit die Essenden Ein Leib werden; und damit er ganz nach Fleisch und Blut den Seinen zu Fleisch und Blut werde, giebt er ihnen nicht allein seinen Leib zu essen, sondern auch sein Blut zu trinken, im absoluten Gegensatz zum A. B., und zur absoluten Abschaffung alles blutigen Opfers. Und zwar sollen Alle, die in seinen Tod getauft sind und das Wort vom Kreuz im Glauben angenommen haben, dies sein Fleisch und Blut, das immer er selbst ihnen darreicht, und das sie mit ihm und durch ihn mit dem dreieinigen Gott und unter sich selbst in Gemeinschaft setzt und erhält, bis zu seiner Wiederkunft essen und trinken, weil sie in Wahrheit Alle Priester und berechtigt sind, wie in das Heilige einzugehen und Gott zu nahen, so auch das rechte Passah zu essen; sie sollen es aber so essen, daß sie dabei das Wort von seinem Kreuz verkündigen, und in Buße und Glauben seiner gedenken, seinen Leib unterscheiden. Die Form und Weise dieses Essens und Trinkens endlich ordnet er so, daß er seinen Leib und sein Blut durch seine Segnung, durch sein Wort auf diejenigen Elemente legt, welche bisher in den vornehmsten Arten des unblutigen, eucharistischen Opfers das Material bildeten.

Das Wort Gottes also, die Taufe und das Abendmahl sind die Mittel, durch welche Gott auf n. t. Gebiete mit den Menschen handelt, in ihnen Buße und Glauben erzeugt, sie wiedergebirt, rechtfertigt, bekehrt, erleuchtet, heiligt. Aber

wenn nun die Menschen wiedergeboren, und in der Heiligung begriffen sind, so wollen sie dann auch ihrem Herrn danken, die Opfer ihres Dankes darbringen. Auch das n. t. Bundesvolk wird, wenn Gott mit ihm zur Erlösung gehandelt hat, seiner Seits mit Gott handeln, es wird auch hier ein eucharistisches Opfer geben müssen. Wie verhält sich nun dies zu dem System der a. t. unblutigen, eucharistischen Opfer?

Wenige Blicke auf die Arten des a. t. eucharistischen Opfers werden zeigen, daß sie auf n. t. Gebiete hinwegfallen mußten. Die Darbringungen der Erstlinge, Zehnten, Erstgeburten waren schon durch das ihnen anhängende Moment der Gesetzhaltigkeit mit dem n. t. Standpunkte unverträglich. Nicht daß nicht auch der Christ nach Gesetz und Ordnung leben sollte. Aber das Gesetzliche liegt auch nicht in dem Leben nach Gesetz und Ordnung, sondern darin, wenn solchem Leben, solcher Ableistung eine meritorische, eine den Ableistenden zu Gott und seinem Volke richtig stellende Wirkung und Bedeutung zugeschrieben wird. Und eine solche Anschauung ist allerdings mit der Verheißung, welche das Gesetz zum Correlat hat, verträglich, ja gegeben; aber die Erfüllung in Christo, im Glauben ergriffen, bringt den Menschen dahin, daß er nach der in sein Herz ausgegossenen Liebe zu Gott Gotte darbringen muß in einer inneren Nothwendigkeit, der es gar nicht in den Sinn kommen kann, in diesem ihrem Selbstwillzuge etwas Gnade Verdienendes zu erblicken. So sollen denn auch die Christen geben, und auch in geordneter Weise geben, aber nicht um der Ordnung willen und um durch die Ableistung gerecht zu sein, sondern weil sie es aus Liebe gegen Gott nicht lassen können. Sodann stellt es sich mit den a. t. Darbringungen immer so, daß der Israelit seine Erstlinge und Zehnten abgab, damit das Uebrige eben sein wäre. Es liegt in der Natur des Gesetzes, die Anforderungen an den sündigen Menschen zu beschränken, damit derselbe an der Erfüllung dieses Minimum nur überhaupt Pflicht, Gehorsam, Buße lerne. Der Christ dagegen, der sich von dem Herrn, welcher Alles und sich selber für ihn gegeben hat, erworben

und gewonnen weiß, hat nicht bloß zu geben, am wenigsten einzelne Abgaben zu geben, sondern sich selbst und Alles, was er ist und hat, Gott zu ergeben. Wenn ferner die Heiligung der erstgeborenen Söhne auf Stellvertretung beruht, sofern durch die Heiligung des Erstgeborenen die ganze Descendenz geheiligt wird, so ist klar, daß die Stellvertretung auf n. t. Gebiete, wo vielmehr Jeder seines Glaubens zu leben hat, unanwendlich werden muß. Endlich kommt die Form des Gebens in Betracht: Wenn nemlich nach dem A. T. die Darbringungen zum Heiligthum gebracht und dann zum Unterhalt des Heiligthums und der Priester verwendet wurden, so war dabei der Gedanke der, daß dieselben eigentlich Gotte selbst zu geben seien, aber weil Gotte Nichts gegeben werden mag, an Gottes Statt zur Erhaltung seines Heiligthums und seines heiligen Volkes gegeben werden sollten. Der Grundgedanke hiervon wird denn freilich auch auf n. t. Gebiete bleiben, aber nach allen Seiten hin erweitert und dahin gefaßt werden müssen, daß das ganze Leben eines Christen Gott dienen soll im Dienst der Brüder. Und sehen wir hiernach noch die Minchah an, so erscheint freilich in ihr die Idee der Selbstdarbringung, der ganzen Lebenshingabe so vollständig aufgefaßt, daß diese Idee eben nur unverändert auf den n. t. Boden überzutreten braucht. Darum Weissagen auch die a. t. Propheten, daß die Minchah ewig und allenthalben werde dargebracht werden. Aber die symbolische Form der a. t. Minchah ist doch zu eng. Die Christenheit, die das helle und ganze Wort Gottes hat, wird nicht mit Weihrauch im Feuer, sondern mit Worten des Gebetes im heiligen Geist dem Worte ihres Gottes antworten, wird als Glaubensopfer nicht Del, sondern das Bekenntniß ihrer Lippen opfern müssen; die symbolischen Formen werden mithin auf n. t. Gebiete mindestens nur eine untergeordnete Stelle einnehmen können. So mußte das System der unblutigen Opfer nach seiner Gesetzmäßigkeit und Symbolik hinfallen, weil die Erfüllung in Christo eine volle, freie Lebenshingabe nicht allein fordert, sondern erwirkt. Man vergleiche darüber, außer den allgemeinen Aussprüchen

des Herrn Joh. 4, 23. 24, wegen des Einzelnen Luc. 15, 12. 11, 42. Matth. 23, 23. Luc. 21, 4. Marc. 12, 44.

Aber in dem Gesagten tritt auch schon die positive Seite heraus. Die moderne Althernheit, das Wort „Opfer“ gar nicht mehr zulassen zu wollen und hinter jedem Gebrauch desselben Katholicismus zu wittern, schlägt die Schrift selbst ins Angesicht. Nur blutiges, sühnendes Opfer findet außer dem einmaligen Opfer Christi nicht mehr statt, auch nicht als Wiederholung. Aber das unblutige, eucharistische Opfer ist auf n. t. Gebiete so wenig abgethan, daß es vielmehr erst hier recht zu seiner Idee und Entfaltung kommt. Denn da wir durch die Gnade Ebr. 12, 28 Gott nahen und priesterlich dienen dürfen, sollen wir nun auch Ebr. 13, 15. 16 als die in dem Opfer Christi Geheiligten Gotte durch Christum Lobopfer bringen, uns gegenüber dem Eckstein und Hohenpriester 1 Petr. 2, 5 zum geistlichen Hause und heiligen Priesterthum bauen, und so allewege Ebr. 13, 15. 16 Gotte angenehme Opfer opfern, unser ganzes Leben Marc. 12, 44 im Glauben Gotte dargebend. Das rechte n. t. Dankopfer, durch welches der Glaube dem Sühnopfer Christi zu antworten hat, besteht also darin, daß das ganze Leben Ein Gottesdienst sein soll. Da nun aber das Menschenleben nie in seiner Ganzheit, sondern immer nur in einzelnen Lebensäußerungen erscheint, so wird auch jede einzelne aus dem Glauben kommende und die Ehre des Herrn suchende Lebensäußerung des Christen als Dankopfer begriffen werden können. In diesem Sinne werden denn auch Röm. 12, 1. 6, 13. Phil. 2, 17. 4, 18. Ebr. 13, 16. 1 Petr. 2, 5 ff. der gute Wandel, der rechte Gebrauch des Leibes und der Glieder als Waffen der Gerechtigkeit, die guten Werke, Gebet, Bekenntniß, milde Gaben als einzelne eucharistische Opfer der Christen namhaft gemacht, wobei sich von selbst versteht, daß sie nicht als diese Einzelheiten, auch nicht als Gnade verdienende Werke, sondern als einzelne Bethätigungen eines im Glauben Gott hingegenen Lebens zu gelten haben. In diesem Sinne kann denn Röm. 15, 16 sogar das Predigen des Evangeliums

ein Opfern heißen, sofern Jemand dies Amt hat und in demselben Gott sein Leben hingiebt.

Der Schauplatz dieses Dankopfers der Christen wird an sich das Leben selbst in seiner ganzen Ausdehnung sein müssen: wo der Christ steht und geht, soll er als Priester Gottesdienst thun. Nun aber will nicht bloß Jeder einzeln für sich im Leben, sondern auch Jeder in der Gemeinschaft der Anderen, es will und muß die Gemeinde Jesu als solche Gotte die Opfer ihres Dankes darbringen, und es handelt sich also weiter um eine Darstellung des eucharistischen Opfers in dem gemeinsamen Gottesdienst, im Cultus der Christen, die ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten hat. Jene im N. T. als die geistlichen Opfer der Christen aufgezählten Einzelheiten fallen nemlich in zwei Hälften aus einander: auf der einen Seite stehen die Früchte der Lippen, Gebet, Bekenntniß, Lobpreis, Danksgiving, und auf der anderen die Früchte der Werke, der heilige Wandel, die guten Werke, die Hingabe Dessen, was man ist und hat und kann, im Dienst der Brüder. Da können nun allerdings die Früchte der Lippen unmittelbar in den Cultus hineintreten, indem in ihm Bitte, Danksgiving, Bekenntniß dargebracht, die Gebete der Einzelnen im Gemeindegebet colligirt werden. Das Gemeindegebet wird mithin ein wesentlicher Theil des n. t. Gottesdienstes sein müssen, und zwar laut Obigem nicht das im Weihrauch symbolisirte, sondern das im Wort sich auf's Reichste entfaltende Gebet. Anders aber steht es mit den Früchten der Werke, da die Heiligkeit des Wandels sich nur im Leben selbst wirklich erweisen, nie unmittelbar thathast in den Cultus hineintreten kann. Soll sie daher, wie sie doch nothwendig muß, im Cultus zur Darstellung kommen, so wird dies nur symbolisirend und so geschehen können, daß einzelnes zur Frucht der Werke Gehöriges, was sich nach seiner Natur dazu eignet das Ganze zu repräsentiren, im Gottesdienste wirklich vorgenommen wird. Und da kann denn die Wahl nicht schwanken: im Wohlthun stellt sich alles Gutes thun, alle Uebung guter Werke dar; wer was er hat für Gottes Reich und die Nothdurft der Brüder hergiebt, zeigt

damit seine Bereitwilligkeit, all sein Leben im Dienste der Brüder Gotte hinzugeben. Darauf führt auch das Wort des Herrn Matth. 25, 40 geradezu hin: Dem Herrn sind wir unser ganzes Leben wiederzugeben schuldig; da aber er desselben nicht bedarf, auch wir ihm geradezu Nichts zu geben vermögen, so substituirt er sich die Bedürftigen unter seinen Menschen, und weist uns an, durch leibliche und geistliche Unterstützung Dieser an Diesen zu thun, was wir eigentlich ihm zu thun haben. Wenn sich demnach die ganze Lebenshingabe an Gott in guten Werken allerdings in dem Geben von Gaben zur leiblichen und geistlichen Unterstützung der Bedürftigen darstellen und symbolisiren läßt, so werden wir uns nicht wundern dürfen, im n. t. Gottesdienst neben dem Gebet als zweite Hälfte des eucharistischen Opfers von frühe her das Darbringen von Gaben zur Erhaltung der kirchlichen Anstalten für die geistlich Bedürftigen und zur leiblichen Unterstützung der Armen zu finden. Freilich trat damit der n. t. Cultus an diesem Punkte zu der a. t. Symbolik zurück, aber mit dem großen und nie zu vergessenden Unterschiede, daß dies Gaben geben hier nie gesetzlich bemessen, nie als Gnade verdienend angesehen, und stets bewußt nur als symbolische Darstellung der Hingabe des ganzen Lebens an Gott im Dienste seines Reiches anerkannt sein will.

Und hier ist denn auch der Punkt, an welchem (s. oben S. 191) die Anknüpfung der Einsetzung des Abendmahls an das a. t. Opferbrod sich erklärt. Wenn der Herr zu den Abendmahls-elementen Brod und Wein nimmt, so hat das zunächst seinen Grund in der Absicht, das blutige Opfer völlig zu beseitigen. Hätte der Herr sein Abendmahl so geordnet, daß auch fernerhin ein Lamm geschlachtet werden, und daß mit dessen zu genießendem Fleische und Blute sein Leib und Blut geeint sein solle, so hätte er damit unläugbar seiner Kirche auf gefährliche Weise nahe gelegt, bei den a. t. Anschauungen stehen zu bleiben, solchem Schlachten sühnende Bedeutung beizulegen, es wenigstens für eine Reproduction seines Todes zu nehmen, und folgerweise im Abendmahl nicht bloß ein Opfermahl,

sondern ein Opfer zu sehen. Es wäre damit die Kirche wirklich zu dem römischen Irrthum inducirt gewesen. Dies zu vermeiden, mußte im Abendmahl auch hinsichtlich der Zeichen nur vom Essen und Trinken, aber in keiner Weise mehr vom Schlachten und Blutvergießen die Rede sein. Aber der Herr nimmt nicht bloß Brod und Wein, sondern Passahbrod und Passahwein, Opferbrod und Opferwein. Diese Gaben, welche laut Obigem das ganze, Gott hinzugebende Leben des priesterlich heiligen Menschen bedeuten, nimmt der Herr vor dem Abendmahl, vor dem Segnen, also ehe Sacrament und Sacramentsgenuß da war; er nimmt dieselben, nicht giebt er sie den um ihn Versammelten, sondern er nimmt sie als von ihnen; ihr ganzes Leben nimmt er in diesen Symbolen von ihnen entgegen, wie der Hausvater, wenn eine Familie ein Dankopfer brachte, die zu opfernden Gaben als von der ganzen Familie nahm und darbrachte; und über diese Gaben spricht er Dankgebet, welches natürlich den Dank für das ganze Leben und alle seine Segnungen zum Inhalt hatte, bringt also in diesen Symbolen das ganze Leben der Seinen betend Gotte dar. Und nun erst geht er auf das Andere über, segnet die Gaben, und legt auf diese das Leben der Communicanten bedeutenden Symbole durch sein Wort die sacramentlichen Gnaden und Gaben, so daß auf der einen Seite nunmehr Sacrament ist, was vorher nur Eucharistie war, und Gabe Gottes an die Menschen, was bis dahin nur Gabe der Menschen an Gott war, auf der anderen Seite aber auch die sacramentlichen Gnaden und Gaben als auf das in dem Brod und Wein vorgestellte menschliche Leben gelegt, des Herrn Fleisch und Blut als in das Menschenleben eingehend, demselben sich einend erscheinen. Darin liegt denn ein Dreifaches. Erstens zeigt der Herr, indem er so thut, ein Moment an der Natur des Abendmahls auf: indem er sein zu genießendes Fleisch und Blut sacramentlich den Dingen einigt, welche nach der a. t. Cultusanschauung das Leben der Gottesdienst thuenen Menschen bedeuten, zeigt er, daß sein Fleisch und Blut seiner Menschen Fleisch und Blut zu werden,

in ihr Leben einzugehen, ihr Leben zu erfüllen und zu nähren bestimmt sein sollen. Zweitens zeigt der Herr durch dies sein Thun, daß, wenn die Seinen zusammenkommen, sein Abendmahl zu halten, d. h. in n. t. Weise Gottesdienst zu thun, dann allerdings auch von ihnen eucharistisches Opfer gebracht werden, und daß dies eucharistische Opfer der Christen in der Frucht der Lippen und in der Frucht der Werke, in Gebet und thätlicher Hingebung an Gott bestehen soll. Dabei ist selbstverständlich, daß die Form, in welcher der Herr dies thut, nicht obligatorisch sein, daß es nicht gesetzlich bindende Bedeutung haben kann, wenn der Herr hier das eucharistische Opfer nicht allein in die Form des Gebetsworts, sondern auch, die a. t. Symbolik festhaltend, in die Form der Gaben faßt. Wenn die älteste Kirche, sich dem Thun des Herrn auch der Form nach genau anschließend, vor jeder Abendmahlsfeier Gaben darbrachte, über diesen Gaben in einem colligirenden Gemeindegebet dem dreieinigen Gott dankte, der Himmel und Erde und sein Reich geschaffen, dem Menschen Leben und alle Güter vom Brode an bis zum Heil gegeben hat und auch erhält, und aus diesen Gaben, während die Masse derselben zur Erhaltung der kirchlichen Anstalten und zur Versorgung der Armen verwendet wurde, auch das Brod und den Wein nahm, welche sie dann segnete, um darnach Abendmahl zu halten — so war sie dabei durchaus im Rechte: sie brachte, dem Vorgange des Herrn auch äußerlich folgend, die Frucht der Lippen im Gebet und die Frucht der Werke in symbolisirenden Gaben dar. Wenn dagegen unsere Kirche aus später geschichtlich nachzuweisenden Gründen die Darbringung von Gaben hat fallen lassen, und somit von dem Vorgange des Herrn der Form nach abgegangen ist, so mag ihr daraus kein Vorwurf gemacht werden, weil die Form eine gesetzliche Bedeutung nicht haben kann. Aber allerdings wird unsere und jede christliche Kirche nicht allein durch dies Thun des Herrn gehalten, sondern auch innerlich genöthigt sein, ihrem Gott die Frucht der Werke darzubringen, und auch in ihren Gottesdiensten auch dies Moment des eucharistischen

Opfers neben der Frucht der Lippen zur Darstellung zu bringen. Drittens setzt der Herr durch dieses sein Thun das eucharistische Opfer der Seinen und das Abendmahl in das sachgemäße Verhältniß, und bestimmt darnach ihre Abfolge im Gottesdienst: wie der Herr erst Dankgebet und Gaben vor Gott brachte, und dann ihnen sein Abendmahl gab, so werden die Christen erst die Frucht der Lippen und der Werke zu opfern, und darnach das Sacrament zu empfangen haben. Nicht daß diese Aufeinanderfolge ein äußerliches Gesetz wäre, sondern sie wird durch die Natur der Sache erfordert. Und zwar nicht darum muß das eucharistische Opfer der Abendmahlsfeier vorangehen, weil das Abendmahl nicht ohne unser vorausgehendes Beten und Darbringen Abendmahl, Sacrament sein könnte. Daß der Herr bei der Einsetzung des Abendmahls Passahbrod und Passahwein nahm, war für die sacramentliche Dignität des Abendmahls von gar keinem Belang; es würde Sacrament gewesen sein, auch wenn er nicht Opferbrod, sondern gemeines Brod genommen hätte, denn nicht dadurch, daß es vorher Opferbrod war, sondern durch des Herrn Segenswort ward Brod und Wein sein Fleisch und Blut. So thut nun auch unser Beten und Danken, unser eucharistisches Opfer gar Nichts dazu, daß das Abendmahl Abendmahl werde; nicht unser Gebet und Handeln, sondern allein des Herrn Wort und Segen machen das Abendmahl; das Abendmahl ist weder ganz noch theilweise ein von uns gebrachtes Opfer, sondern ganz ausschließlich und einseitig des Herrn Gabe an uns. Vielmehr hat die Forderung, daß das eucharistische Opfer der Christen ihrem Abendmahlsgeuß vorangehen soll, daß wir, ehe wir communiciren, Gebet und Dank, ja unser ganzes Leben Gott darbringen und ergeben sollen, einfach diesen Grund: Das Abendmahl ist nicht Opfer, sondern Opfermahl; am Opfermahl aber kann nur Theil haben, wer durch das vorgängige Opfer entsündigt und geheiligt ist, daß er Gott priesterlich nahen, seine Minchah vor ihn bringen kann; also, ehe wir zum Abendmahl schreiten können, werden wir vorher durch Buße und Glauben in den

Opfertod Jesu gefaßt, und also in dem Stande der Priesterlichkeit uns befinden, auch daß Solches der Fall, im Gottesdienst vor dem Abendmahls-genusse durch priesterliche Darbringung unseres eucharistischen Opfers irgendwie Bethätigen, zur Darstellung bringen müssen. Das sind die Folgen, welche sich für den n. t. Gottesdienst daraus ergeben, daß der Herr sein Abendmahl an Brod und Wein der Minchah anknüpfte.

Hiermit haben wir denn die den neutestamentlichen Cultus im Unterschiede von dem alttestamentlichen Cultus constituirenden Elemente: An die Stelle des nach allen seinen Arten in dem Tode Jesu erfüllten und darum wegfallenden blutigen, sühnenden Opfers tritt im christlichen Gemeindegottesdienst das den Tod Jesu verkündende und aneignende Wort Gottes; und wenn das alttestamentliche blutige Opfer sich in verschiedene Arten zerlegte, um den verschiedenen subjectiven Bedürfnissen der Menschen entgegen zu kommen, so vermag der Reichthum dieses Wortes vom Kreuz bei richtiger Behandlung noch viel mehr Allen Alles zu werden. Welche aber durch dies Wort vom Kreuz sich zu Buße und Glauben erwecken lassen, die haben dann, zwar nicht Zehnten und Erstlinge und Brod und Wein, wohl aber das eucharistische Opfer der Frucht der Lippen und der Frucht der Werke zu Lobе Gottes und im Dienst der Brüder Gotte zu opfern. Welche aber also in Jesu Tod gefaßt und priesterlich Gotte zu nahen vermögen, die speist er dann auch, zwar nicht mit den abgethanen (Ebr. 13, 9 ff.) Opfermahlen des Fleisches der alttestamentlichen blutigen Opfer, wohl aber mit seinem Abendmahl, mit dem Leibe und Blute seines Sohnes zum Frieden und Leben. Also Predigt, Verkündigung des Wortes Gottes, das eucharistische Opfer der Frucht der Lippen und der Werke, und das Abendmahl sind die den neutestamentlichen Gottesdienst constituirenden Elemente, und der christliche Cultus wird darin bestehen, daß Gott mit den Menschen, welche durch Taufe und Wort in sein Volk eingeboren sind, durch Wort und Abendmahl handelt, diese Menschen aber wiederum in Buße

und Glauben, Bitte und Bekenntniß, Dankfagung und thätlicher Selbsthingabe vor Gott handeln.

Von hier aus wird sich denn auch leicht und sicher übersehen lassen, wie die übrigen alttestamentlichen Cultusinstitutionen sich auf neutestamentlichem Gebiete anders werden stellen müssen.

Zuvörderst bestimmen sich die im Cultus handelnden Personen im neutestamentlichen anders als im alttestamentlichen Cultus. Zwar sind diese handelnden Personen hier wie dort Gott und seine Menschen. Denn auch im alttestamentlichen Cultus kommen nicht bloß die Christen unter sich zusammen, um ihre Frömmigkeit darzustellen, um Gott ihre frommen Werke vorzuthun, um mit einander ihre frommen Uebungen zu treiben. Diese einseitige Anschauung des christlichen Cultus als Selbstdarstellung der Frömmigkeit oder als gemeinsame Uebung in der Frömmigkeit ist absolut abzuweisen. Vielmehr kommt im neutestamentlichen Gottesdienste Gott mit seinen Christen zusammen, um sie zu weiden mit seinem Worte und sie zu speisen mit seinem Abendmahl, damit sie je frömmere und frömmere werden; und diesem Handeln Gottes an seinem Volke hängt sich dann das Handeln Dieses vor seinem Gott erst an als die menschliche Antwort auf die göttliche Anrede. Sodann kommt Gott auch im neutestamentlichen Gottesdienste nur mit seinem Volke zusammen. Denn wenn auch Gott in der neutestamentlichen Zeit mit allen Menschen, Juden und Heiden, durch Taufe und missionarisches Wort handeln will, so setzt doch die Theilnahme am Gemeindegottesdienst, das Handeln Gottes durch weidendes Wort und Abendmahl an dem Menschen voraus, daß solcher Mensch unterwiesen und getauft sei. Dies schließt nicht aus, daß die Christen nicht ihre Gottesdienste auch den Ungetauften und Unbefehrten öffnen und sie so einrichten, daß sie zur Befehrung derselben mit dienen. Aber eigentlich cultusfähig, Objecte für das Handeln Gottes durch Abendmahl und weidendes Wort können doch nur Diejenigen sein, die bereits durch Lehre und Taufe in das Volk Gottes eingepflanzt sind. Nur darf man dar-

aus nicht wieder die Folgerung ziehen, daß es also im neustamentlichen Cultus nicht mehr auf das Handeln, Geben, Lehren, Darreichen Gottes an die Christen, sondern nur auf Bethätigung und Darstellung des in den Christen vorhandenen Glaubenslebens ankomme, denn auch die Christen haben immerfort Noth von Gott zu empfangen, und nur in dem Maaße als sie empfangen, haben sie Etwas zu bethätigen und darzustellen.

Aber diese handelnden Personen stellen sich nun doch im neustamentlichen ganz anders als im alttestamentlichen Cultus zu einander. Erstens handelt Gott im neustamentlichen Cultus mit seinem Volke durch das Evangelium von seinem erschienenen Sohne zur vollen ewigen Erlösung, während er im alttestamentlichen Cultus mit seinem Volke durch Gesetz und Verheißung zur Hoffnung handelte. Sodann ist die Zugehörigkeit zum neustamentlichen Gottesvolke zwar nicht mehr an israelitische Abstammung und Beschneidung gebunden, denn alle Menschen aus allerlei Volk sind Apg. 10, 35 Gott annehm, wenn sie seinen Willen thun, nemlich sein Wort annehmen und sich taufen lassen; aber eben darum ist die Volkszugehörigkeit doch auch hier nicht unvermittelt, sondern durch einer höheren Ordnung angehörige Dinge, durch Taufe und Wort und deren gläubige Annahme, vermittelt. Endlich sind alle Diejenigen, welche im Glauben an das Wort vom Kreuz sich den Opfertod Jesu angeeignet haben, durch das Blut Jesu geheiligt und zum Eingange in das Heilige, zum Zutreten zu dem Gnadenstuhl Ebr. 4, 16. 10, 19 berechtigt. Wenn die nur ideelle Priesterlichkeit des alttestamentlichen Gottesvolks in dem Geschlechte Aarons repräsentirt, wenn der einzelne Israelit immer noch durch das mittlerische Werk dieser Priester Gott gemittelt werden mußte, so ist dagegen das neustamentliche Gottesvolk in Wahrheit 1 Petri 2, 9 ein Priestervolk, und jeder Einzelne in ihm ein menschlicher Mittlerschaft nicht bedürftiger Priester. Das alttestamentliche levitische Priesterthum hat also auf neustamentlichem Boden keinen Platz. Aber auch hier ist über der negativen Seite

nicht die positive zu übersehen. Denn zuvörderst sind wir Christen keineswegs ohne Priester, sondern wir haben den Einen ewigen Hohenpriester, und nur weil und so lange wir den haben, sind wir selbst Priester und keiner menschlichen Mittlerschaft bedürftig. Sodann darf man aus dem allgemeinen Priesterthum aller Christen nicht die abstracte Gleichheit ihrer aller in Beziehung auf Das folgern, was sie im Gemeindeleben zu thun haben. In Beziehung auf die Heiligkeit, auf den Zugang zum Vater sind alle Gläubigen einander gleich, aber darüber, worin sie dem Herrn in diesem Leben zu dienen haben, entscheiden Amt, Stand und Beruf. Und das ist auch für den Cultus wichtig. Da im Cultus nicht die Christen unter sich, sondern Gott mit ihnen zusammenkommt, um durch Wort und Sacrament an ihnen zu handeln, so bedarf es eines Amtes, das in Gottes Namen das Wort predigt und das Sacrament reicht. Solch Predigtamt ist dann kein Priesterthum, da seinen Trägern keine Heiligkeit vor anderen Christen zukommt; noch ist das Werk desselben ein mittlerisches, da das Mittelnde nicht in seiner rein instrumentalen Thätigkeit des Predigens und Sacramentreichens, sondern lediglich in dem hohepriesterlichen Werk Jesu selbst liegt. Wohl aber ist dies Predigtamt ein Amt in der Kirche; denn wie das allgemeine Priesterthum überhaupt nicht Das besagt, daß Jeder Jedes zu thun hätte, so auch Das nicht, daß Jeder zu predigen und Sacrament zu reichen hätte; vielmehr entscheiden auch hier Amt und Beruf, welche dem Einen das Predigtamt und Anderen andere Thätigkeiten zum gemeinen Besten zuweisen. So hat denn auch der Herr mit der That geordnet, daß für die Verwaltung seines Wortes und Sacramentes ein Amt bestehen und von der Kirche mit Personen besetzt werden soll: er hat in den Tagen seines Fleisches nicht bloß eine Gemeinde gesammelt, sondern auch aus derselben Apostel ausgesondert, und denselben neben Anderem auch den Dienst am Wort und Sacrament übergeben, welchen dann sie wieder anderen treuen Menschen befohlen haben. So gewiß demnach das alttestamentliche Priesterthum

weggefallen ist, so gewiß giebt es doch ein neutestamentliches Predigtamt; und so gewiß der neutestamentliche Cultus für mittlerisches Werk keinen Raum hat, so gewiß verläuft doch derselbe wesentlich darin, daß das Predigtamt Wort und Sacrament verwaltet, und die Gemeinde Dem gegenüber empfängt und ihre priesterlichen Opfer des Gebetes, Bekenntnisses u. s. w. darbringt.

Ähnlich steht es mit der Cultusstätte. Wenn die Bindung des Alten Bundes an eine Nationalität und der Zweck des Alten Bundes, dem kommenden Heil eine Stätte zu bereiten, die Folge gehabt hatten, daß Gott seine Gnadengegenwart, sein Zusammenkommen mit seinem Volk an eine bestimmte Localität verbunden hatte, so hörte dies im Neuen Bunde natürlich auf, da der Zweck desselben eben die Verbreitung des erschienenen Heils zu allen Völkern ist. Wir haben Joh. 4, 21. Matth. 12, 6. Joh. 2, 19. Marc. 14, 58. 13, 2 die bestimmten, den Tempel aufhebenden Worte des Herrn. Und mit dem Tempel fällt natürlich auch der Altar, der ja nur die Concentrirung und Potenziirung des Tempels ist. Nicht schattenhaftes Altarfeuer, sondern das Feuer des heiligen Geistes selbst soll in den Gottesdiensten der Christen brennen, Gottes Gnadengaben in ihnen versiegeln durch Läuterung ihrer Herzen, und ihre Gebete entgegennehmen und vor Gott tragen. Aber aus dem Allen folgt nun wieder nicht, daß es auf neutestamentlichem Gebiete in keinem Sinne ein Wo gäbe, dahin sich Gott mit seiner Gnadenwirkung verbunden hätte, daß nunmehr die Menschen lediglich nach ihrem Willen und Gefallen Cultusstätten machen könnten. Denn „im Geist und in der Wahrheit“ Joh. 4, 23 will Gott fortan angebetet sein; Geist und Wahrheit aber theilt Gott den Menschen nur durch sein Wort und Sacrament mit; und es kann also eine Stätte des rechten Cultus immerhin nur da sein, wo Gott durch Wort und Sacrament sich und seine Gnaden giebt. Mithin nicht dadurch, daß die Christen an einem Ort zusammenkommen, sondern dadurch, daß Gott an einem Orte sein Wort und Sacrament, an welche er seine

Gnadengegenwart verbunden hat, seinen Christen giebt, wird selbiger Ort eine Cultusstätte; nicht Menschen durch ihr Thun, sondern nach wie vor Gott macht Cultusstätten dadurch, daß er an einem Ort sein Wort und Sacrament giebt; und nur sofern Gott sein Wort und Sacrament seiner Kirche übergeben hat, kann man sagen, die Kirche vermöge an beliebigen Orten gottesdienstliche Stätten zu machen, nemlich indem sie allda Gottes Wort erschallen läßt und sein Abendmahl hält. Kein Ort der Erde ist fortan an sich heilig und eine Stätte der göttlichen Gnadengegenwart, sondern jeder Ort der Erde kann fortan eine solche Stätte werden, aber er kann es auch lediglich nur dadurch werden, daß an ihm Gottes Wort verkündigt und sein Sacrament gereicht wird.

Damit fällt denn auch die Dreitheilung der alttestamentlichen Cultusstätte. Seit durch den Tod Jesu Matth. 27, 51 der Vorhang zerrissen ist, wohnt Gott nicht mehr in einem getrennten Allerheiligsten, sondern Schechinah, Cherubim und Kapporeth sind fortan in Wort und Sacrament befaßt, und in denselben in die Mitte des neutestamentlichen Volks getreten. Dies neutestamentliche Volk aber steht nicht mehr im Vorhofe, der mit seinem blutigen Dienst abgethan ist, sondern es hat in der Taufe seine Füße gewaschen, sich mit priesterlich reinen Kleidern des Heils angethan, und ist in das Heilige eingetreten, seine neuen Opfer darzubringen. Es ist also nur das Heilige geblieben; und dies Heilige ist allenthalben, wo Gott in seinem Wort und Sacrament unter sein Volk tritt und sein Volk ihm Gebet opfert; ja dies Volk ist 1 Cor. 3, 16. 17 selbst das Heilige, der Tempel. Aber eben damit tritt auch gerade an diesem Punkte klarer als an jedem anderen vor das Auge, wie das neue Testament niemals die bloße Verneinung, sondern stets zugleich die positivste Erfüllung des Alten Testaments ist. Wenn wir nemlich das S. 113 ff. über den Dienst im Heiligen Gesagte mit Demjenigen vergleichen, was wir S. 211 als die den neutestamentlichen Cultus constituirenden Elemente befanden, so werden wir mit Ueberraschung erkennen, daß der neutestamentliche

Cultus eben Nichts ist, als die Erfüllung Dessen, was in dem symbolischen Dienst des Heiligen vorgebildet war. Denn der Leuchter des Heiligen bildet den Dienst des Wortes in der Gemeinde, der Rauchaltar das Gebetsopfer der entsündigten Gemeinde und die beständige Minchah des Schaubrottes das Opfer der Frucht ihrer Werke vor, während das Essen der süßen Brode wie alles Opfereessen auf das Abendmahl hinausdeutet. In dem neutestamentlichen Gottesdienst aber giebt Gott wirklich das Licht seines Wortes der Gemeinde, und diese stellt es auf ihren Leuchter; da bringt die Gemeinde wirklich die Frucht ihrer Lippen und ihrer Werke dar, und Gott nimmt solche Opfer an; da speist Gott wirklich seine Gemeinde unter Brod und Wein mit dem rechten unblutigen Opfermahl. Also, während der ganze übrige Tempeldienst dahin fällt, bleibt der Dienst des Heiligen, so jedoch daß, was sich bei ihm nur in der Form symbolischer Vornahmen und priesterlicher Berrichtungen giebt, auf neutestamentlichem Gebiete als das wirkliche Handeln Gottes an seiner Gemeinde und dieser vor Gott auftritt. Dem entsprechen auch die directen Aussagen des neuen Testaments. Es wird uns Ebr. 9, 1. 2 ff. gesagt, daß der Dienst des Heiligen im neuen Testament nach seinen äußerlichen Formen aufgehoben ist; aber die Stellen Ebr. 10, 19. Offenb. 1, 12. 13. 20. 5, 8 ff. 8, 3 ff. 1 Cor. 10, 16 ff. zeigen, daß der Gottesdienst der Christen als die Erfüllung des Dienstes im Heiligen gilt; und eben dies ist Mal. 1, 11 geweihsagt.

Mit den gottesdienstlichen Zeiten endlich liegt es ebenfalls nach der einen Seite so, daß die betreffenden a. t. Institutionen auf n. t. Gebiete in Wegfall kommen müssen. Schon die Aussonderung von als solchen heiligen Zeiten verträgt sich mit den n. t. Anschauungen nicht. Vielmehr soll, was das tägliche Opfer und die Heiligung der ganzen Monate durch die Feier der Neumonde vorbildeten, nunmehr eine Wahrheit werden: es soll fortan das ganze Leben des Volkes Gottes wirklich Ein Gottesdienst sein. Dies Princip mit seinen Consequenzen ist Gal. 4, 10. Col. 2, 16 ff. Röm. 14, 15

bestimmt ausgesprochen. Auch der Begriff der a. t. Sabbathruhe trifft für das N. T. nicht mehr zu. Israel sollte dabei einer Seits in Buße des durch die Sünde verlorenen Weltfriedens gedenken. Dieser Friede aber ist jetzt der Welt durch das Werk Christi wiedergewonnen. So sehr daher auch die Buße ein Moment des christlichen Lebens ist und bleibt, so kann sie doch nicht von dem auf Christum blickenden Glauben abgelöst, nicht fixirt werden, nicht für sich bestimmte Zeitmomente erfüllen. Anderer Seits sollte Israel durch die Sabbathruhe wissen, daß der Gott der Erlösung, der es aus Egypten errettet und nach dem Lande der Verheißung geführt hatte, noch einen Welt Sabbath wiederherstellen werde. Da nun aber dies Werk der Erlösung durch Christum vollbracht war, war auch dies weißsagende Moment der Sabbathruhe der Erfüllung gewichen. Darum war aber auch überhaupt das Ruhen nicht mehr die adäquate Form für das n. t. Feiern und Gott Dienen. Was die Sabbathruhe bedeutete, war in Christo grundlegend vollendet; und was davon noch nicht vollendet und fertig war, nemlich die Aneignung des Werks Christi und des von ihm erworbenen Friedens Seitens der Welt, das war durch Ruhen nicht fertig zu schaffen. Vielmehr gilt es, seit in Christo das Heil gegeben ist, fleißig zu treiben das Evangelium des Friedens, und das Zukünftige nicht sowohl zu erwarten, als vielmehr auf Grund des Vollbrachten herbeizuführen. Dies kann nur durch Uebung des Wortes Gottes und Gebrauch des Sacraments geschehen. Durch solche Uebung also werden künftig Tage und Zeiten geheiligt werden müssen. Mit der Sabbathruhe hing aber auch die Feier des siebenten Tages zusammen, und fiel folglich mit jener. Ueberdem gründet sich die Feier des siebenten Tages auf die Vollendung der ersten Schöpfung; und da durch Christum eine zweite neue Schöpfung geworden ist, so ziemt es den Kindern dieser neuen Schöpfung nicht mehr, das Gedächtniß der alten zu begehen. So spricht denn der Herr selbst Matth. 12, 8. Marc. 2, 27 die Aufhebung des Sabbath und der Sabbathruhe bestimmt aus, und die Apostel,

z. B. Col. 2, 16 ff., wiederholen Solches. Und mit dem Sabbathtage fallen natürlich auch die nur seine Idee näher ausführenden Institutionen des Sabbathmonats, Jahres=sabbaths, Jubeljahrs weg. Ein Gleiches muß auch allen Erstlings= und Erntefesten geschehen. Denn die Ernte hat nicht das absolut Weissagende mehr; was der Israelit bei seinen Erntefesten in der Zukunft liegen sah, ist seinem wirk=samen Anfange nach mit Christo wirklich eingetreten; die Zeit der Ernte ist Joh. 4, 35 schon da; und wenn sie auch noch weit nicht zu ihrem Abschluß gediehen ist, so ist doch Christus bereits der Erstling der neuen Schöpfung 1 Cor. 15, 20 ff. geworden, und auch aus der Menschheit sind die Erstlinge der neuen Creatur Jacob. 1, 18. Offenb. 14, 4 gewonnen. Von Festen futurischer, eschatologischer Bedeutung im a. t. Sinne kann also keine Rede mehr sein. Weiter können aber auch die Feste mnemonischer Bedeutung, als Passah und Laubhütten, ferner nicht von Bestand sein. Denn da das Reich Gottes nunmehr nicht mehr auf den Gottes=thaten der Ausführung aus Egypten und der Einführung in Canaan, sondern auf denen des Todes und der Auferstehung Jesu steht, so werden etwaige mnemonische Feste sich auch nicht mehr auf jene, sondern auf diese Gottesthaten zu basiren haben. So haben wir denn auch den Herrn das Passahfest mit Bestimmtheit abrogiren sehen. Wenn ferner manchen a. t. Festen die Bedeutung zukam, Pfänder und Zeichen der göttlichen Bundesgnade zu sein, wenn z. B. es ein Unter=pfand der göttlichen Gnade war, daß Gott Israel den Sabbath und seine Ruhe schenkte, so paßt auch diese Form für die n. t. Offenbarung, welche das Wort zum Träger der Gnade hat, nicht mehr. Der Versöhntag endlich kann nach seiner absoluten Erfüllung in dem Tage von Golgatha in keiner Weise mehr fort dauern.

Wenn aber auch hiernach der ganze a. t. Festkalender aufgehoben ist, wie denn Gal. 4, 10. Col. 2, 16 ff. dies auch aussprechen, so trägt doch auch hier das verschwindende Alte die Keime des Neuen in sich. Wir sahen, wie sich an die

Stelle der a. t. Sabbathruhe in der n. t. Gemeinde die Uebung des Wortes und Gebetes und der Gebrauch der Sacramente setzt. Und da dies, so lange die n. t. Gemeinde in der Zeitlichkeit wandelt, auch wird in der Zeit geschehen müssen, so wird es auch hier, wie zur Einrichtung von Cultusstätten, so auch zu Feststellung von gottesdienstlichen Tagen kommen. Dem steht auch Nichts entgegen, wenn nur der gesetzliche Gesichtspunkt, als ob das Halten von Tagen an sich Gerechtigkeit vor Gott und Erhaltung in seiner Gnade gewähre, fern und dagegen festgehalten wird, daß die Bedeutung solcher Tage nur in der Uebung des Wortes Gottes und des Gebetes und im Sacramentsgebrauch liegt, und daß, was sie den Menschen gewähren, nicht aus ihnen selbst oder aus ihrer Feier, sondern aus dem Gebrauch dieser Gnadenmittel fließt. Handelt es sich aber um die Feststellung von Tagen, an welchen die n. t. Gemeinde zusammenkomme, um sich mit einander durch den Gebrauch der Gnadenmittel im Glauben zu üben, so geben dafür die den N. B. constituirenden Thatfachen die Anleitung. Wie Sabbath, Passah u. s. w. nur durch Erfüllung weggefallen sind, so wird auch diese Erfüllung immerhin Das in sich tragen, was zu ihrem Ersatz, so weit es desselben bedarf, dient. Und da sind denn namentlich zwei Momente wichtig.

Erstens haben wir zwar gesehen, daß und warum der siebente Tag auf a. t. Gebiete nicht mehr gefeiert werden kann. Aber noch früher sahen wir, daß im a. t. Cultus das der Sabbathidee inhärirende eschatologische Moment sich auch in der Feier besonderer Tage und Zeiten fixirt, und daß diese auf das zukünftige Neue hinausweisenden Tage und Zeiten, nemlich die Schlußtage der großen Feste, die Feste der Webgarbe und Webebrode, der Jahrsabbath, das Jubeljahr, immer achte Tage, achte Wochen, achte Jahre sind, oder, was dasselbe ist, erste Tage, erste Wochen, erste Jahre, welche ihrer Festbedeutung zu Folge nach einem eine alte Aera abschließenden Sabbath eine neue Aera anheben. Diese neue Aera, welche sich in diesen auf achte Zeiten fallenden

a. t. Festzeiten vorbildet, ist nun aber mit Christo eingetreten. Mithin muß selbst nach der Consequenz der a. t. Anschauungen unter dem Neuen Bunde der achte oder erste Tag gefeiert werden, weil er von Alters her das Anheben der neuen Aera bedeutet. Die Vertauschung des Sabbath's gegen den Sonntag ist also gegeben. Nur wird freilich der Sonntag nicht durch Sabbathruhe, sondern laut Obigem durch Gebrauch der Gnadenmittel zu begehen sein. Auch wird die eschatologisch-prophetische Bedeutung, welche der achte Tag im a. t. Cultus hatte, nach der Erfüllung in Christo auf n. t. Gebiete in die mnemonische übergehen müssen. Um so mehr als die That-sache, durch welche die neue Aera eingetreten ist, durch welche der Herr das Alte vernichtet hat und der Erstling einer neuen Creatur, Zeit und Welt geworden ist, nemlich die Auferstehung des Herrn, auf den achten oder ersten Tag, auf den Sonntag nach dem Sabbath geschah. Dazu kommt, daß es schwerlich bedeutungslos sein kann, wenn der Herr in den Tagen nach seiner Auferstehung gerade an den Sonntagen unter seine versammelten Jünger tritt. Noch an dem Auferstehungs-sonntage selber trat er Luc. 24, 13—35 und 24, 36—43. Joh. 20, 19—23 zwei Mal in die Mitte der Seinen, und zwar (vgl. B. 27. 45 ff. 30. 35) in gottesdienstlicher Weise, ihnen predigend, das Abendmahl reichend. Auch die Erscheinung Joh. 20, 26—29 fiel (vgl. B. 26) auf einen Sonntag; und wenn da von Predigen und Abendmahlreichen Nichts erwähnt wird, so ist zu bemerken, daß hier (vgl. B. 24. 30. 31) nur das auf den Thomas Bezügliche als Beweis für die leibhaftige Auferstehung des Herrn referirt werden soll. Die Erscheinung Joh. 21 endlich fällt nicht auf einen Sonntag; aber hier erwarten ihn die Jünger auch nicht versammelt; es findet hier nach B. 12. 13. 15 zwar ein Mahl statt, und er giebt ihnen die Speise, aber es werden alle an die Einsetzungsworte des Abendmahls erinnernde Ausdrücke vermieden; es heißt wohl, daß er das Brod nahm und gab, aber nicht, daß er dankte und brach; es ist auch sein Thun mit dem Fisch gerade so wie sein Thun mit dem Brod be-

schrieben; und das Mahl wird mit dem nie vom Abendmahl gebrauchten Worte ἀπὸ τοῦ bezeichnet; so daß diese Erzählung von der nicht am Sonntage statt gefundenen Erscheinung durch ihre Unterschiede nur unsere Auffassung der am Sonntage stattgefundenen bestätigt. Hiernach dürfen wir erwarten zu finden, daß der Sonntag als der achte und erste Tag, als der Auferstehungstag und Tag des Herrn, als der Tag, an welchem der Herr unter die versammelten Seinen die Gnadenmittel spendend treten zu wollen mit der That gezeigt hat, sich in der christlichen Kirche an die Stelle des Sabbath als der natürlich in n. t. Weise zu begehende Tag setzen wird.

Zweitens haben wir gesehen, daß sich das ganze a. t. Festjahr nach dem Passah regulirte. Nun hört aber das a. t. Passah nur so auf, daß es sich in den Grundthatfachen des N. B. erfüllt; und diese Grundthatfachen fallen mit den Daten des Passah und der darnach berechneten a. t. Feste zusammen: Am Passahschlachttag starb der Herr, am großen Sabbath lag er im Grabe, am Tage nach dem gerade auf einen wirklichen Sabbath fallenden großen Sabbath, am achten Tage also stand er auf, in der heiligen Zeit der 50 Tage erschien er noch den Jüngern und fuhr er gen Himmel, und am Feste der Erstlingsbrode erfolgte die die Erstlinge der Kirche Gottes hervorbringende Geistesausgießung. Kam es also der christlichen Kirche auf die Feststellung mnemonischer Feste an, so war hier gerade für die Grundthatfachen des Heils eine Reihe fester Data gegeben; und es müßte geradezu Wunder nehmen, wenn sich nicht bald die Spuren davon zeigen sollten, daß man den Sonntag im Jahr, an welchem der Herr auferstanden war, vor den anderen ausgezeichnet, also ein jährliches Ostern gehalten, von da rückwärts auf des Herrn Todestag u. s. w. und vorwärts auf den Pfingsttag gegriffen, und so ein Kirchenjahr, und zwar wiederum von Ostern aus, zu bilden angefangen habe.

So liegen in den das a. t. Festjahr aufhebenden Thatfachen selbst die factischen Grundlagen für die Feststellung gottesdienstlicher Tage und jährlicher Zeiten, für die gottes-

dienstliche Zurechtlegung wie der Wochen so des Jahrs nach n. t. Gesichtspunkten.

Auf diesen factischen und ideellen Grundlagen beruht der n. t. Cultus. Und wir können nur unsere obige Behauptung wiederholen, daß der n. t. Cultus sich auf den Tempelcultus gründet. Freilich thut er dies nicht in äußerlich imitatorischer, sondern in organischer Weise: Der a. t. Cultus stellt in seinen Formen vorbildlich das Künftige dar; indem nun dies Künftige wirklich wird, zerfallen zwar jene Formen; aber da dies erscheinende Neue nur die Erfüllung des in jenen Formen Vorbildeten ist, so müssen auch die aus diesem Neuen entspringenden Cultuseinrichtungen die Wesenheit des in den a. t. Cultuseinrichtungen Abgeschatteten enthalten. Dagegen liegt nun auch zu Tage, daß der Synagogendienst nur von sehr untergeordneter Wirkung auf den n. t. Cultus hat sein können*). Bestehen die den n. t. Cultus constituirenden Elemente in dem Worte Gottes, dem Opfer des Gebets und der Werke, und dem Abendmahl, so bot der Synagogendienst zunächst für das Abendmahl und für das Opfer der Werke gar kein Analogon dar. Dagegen finden sich in ihm allerdings für den Dienst des Wortes und Gebetes Anhaltspunkte, und nach dieser Seite hin hat er denn auch wirklich auf die Einrichtung der christlichen Gottesdienste eingewirkt. Aber auch hier konnte sich diese Einwirkung doch immer nur auf die Form erstrecken, da doch der Inhalt der christlichen Wortverkündigung und des christlichen Gebets ein gar viel reicherer und nach der Verwerfung des Herrn auch ein anderer, als der der Synagoge war. Ganz bezeichnend sind daher auch die das Abendmahl nicht mit zum Gottesdienst rechnenden, den Gottesdienst nur als Dienst des Wortes und Gebets fassenden, dabei jeder Gestaltung des Inhalts zur liturgischen Form abgeneigten Reformirten die Ersten gewesen, welche den christlichen Gottesdienst aus der Synagoge herzuleiten versucht haben.

*) Vgl. Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst S. 117 ff.

Wir haben nun aber weiter zu sehen, wie und wie weit sich auf diesen Grundlagen der christliche Cultus schon in der apostolischen Zeit entwickelte. Die christliche Kirche ist nicht, wie die römische Doctrin es will, in fertig entwickeltem Zustande in die Welt gekommen. Aber ein bloßes Product der in ihr versammelten Menschen ist sie auch nicht. Eben so wenig ist sie zu Anfang bloßer Geist, der sich nun allgemach in den Individuen bewußt wird, und so zur Gestaltung kommt. Alle hieran anstreifenden Gedanken der modernen Theologie sind in ihrem letzten Grunde pantheistisch. Vielmehr steht es um die Entwicklung der Kirche allenthalben so wie beim Cultus. Wir haben gesehen, daß schon vor dem Dasein der christlichen Gemeinde, vor dem ersten Pfingsten alle factischen und ideellen Grundlagen, bereitet von Gott vom Paradiese her, vorhanden waren, auf denen der n. t. Gottesdienst sich zu erbauen hatte. Dazu kam nun am ersten Pfingsten der heilige Geist, fügte diese Elemente zusammen, und machte sie in den Herzen den Gläubigen lebendig. Und damit war die Kirche Christi da, und konnte auf solchen Grundlagen im heiligen Geist durch den Glauben sich gestalten und die ihr in solcher Schöpfung anerschaffenen Organe und Gliedmaassen, und unter diesen auch ihren Gottesdienst ausbilden, formiren.

So erfahren wir denn auch aus der Stiftungsurkunde der Kirche Apg. 2 selbst, daß schon bei der Pfingstgemeinde der Gottesdienst Apg. 2, 42 in Uebung tritt. Das berufende Wort und die Taufe gehen sammelnd voraus; die Berufenen aber „hielten dann zu der διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, zu der κοινωνία, zu der κλάσει τῆς ἄρτης, und zu den προσευχαῖς“. Diese Ausdrücke lassen allerdings theilweise eine weitere Beziehung, als auf den gemeinsamen Gottesdienst zu, denn auf die Lehre der Apostel soll sich eben das ganze Leben der Kirche und nicht bloß ihr Gottesdienst gründen, und die Gemeinschaft der Gemeinde soll sich auch in ihrem ganzen Leben erweisen. Die Stelle nennt uns die objectiven Dinge, in welchen das Gemeinschaftsleben der Christen einer Seits zusammengehalten

wird, anderer Seits sich bethätigt*). Aber eben damit nennt sie uns auch die Grundelemente des Cultus, weil der Cultus ja eben die Darstellung des Gemeinschaftslebens der Christen ist. Ueberdem werden wir durch das „Brotbrechen“ bestimmt auf den Gottesdienst hingewiesen, und auch durch die „Gebete“, da ja nicht von dem Leben der Einzelnen, sondern von den gemeinsamen, in discreten Acten sich vollziehenden Gebeten der Gemeinde die Rede ist. Wir werden uns also denjenigen Auslegern anschließen müssen, welche in dieser Stelle vom Gemeindegottesdienst geredet und die wesentlichen Bestandtheile desselben aufgezählt finden. In der theilweisen Allgemeinheit der Ausdrücke tritt nur Das heraus, daß das ganze Leben der Christen Ein Gottesdienst, und ihr Cultus nur die Localisirung und Fixirung dieses Einen, das ganze Leben durchwaltenden Gottesdienstes sein soll.

Da fragt sich denn zunächst, wie sich die vier Dinge, welche Apg. 2, 42 uns nennt, zu den drei Dingen verhalten, welche sich uns oben S. 210 als die den neutestamentlichen Gottesdienst constituirenden Elemente ergaben. Daß wir drei dergleichen gezählt haben, während Apg. 2, 42 vier solche zählt, darf uns nicht irren. Denn das Gebet ist immer die Antwort auf die Gaben Gottes, und wo letztere empfangen werden, muß Gebet antworten. Das Gebet wird daher im Gottesdienst nicht allein als selbstständiges Element aufzutreten, sondern auch alle anderen gottesdienstlichen Vornahmen, auch die Lehre und das Brodbrechen, zu begleiten haben. Daher kommt es, daß Lucas, obgleich das Gebet als besondere gottesdienstliche Vornahme, wie wir bald sehen werden, in der *κοινωνία* mit einbegriffen ist, doch die *προσεῖχα* noch besonders nennt. Auch hier finden wir also im Grunde nur drei den neutestamentlichen Cultus constituirende Elemente genannt, nemlich „die Lehre der Apostel“, die *κοινωνία*, und das Brodbrechen; und es fragt sich nur, ob dieselben mit den von uns oben aufgefundenen, dem Worte Gottes, dem eucha-

*) Ebenbas. S. 79.

ristischen Opfer der Frucht der Lippen und der Werke, und dem Abendmahl, identisch sind. Und da versteht sich denn zuvörderst von selbst, daß mit dem „Brotbrechen“ nichts Anderes, als das Abendmahl bezeichnet sein kann. Auch darüber wird kein Zweifel sein können, daß die „Lehre der Apostel“ das ganze Wort Gottes in sich begriffen habe. Denn wenn auch die mündliche Lehrverkündigung der Apostel, welche hier allerdings gemeint sein muß, zunächst in der Darlegung des Lebens, des Werkes und des Leidens des Sohnes Gottes bestand, so ließ sich doch solche Darlegung nicht anders als unter Zurückgehen auch auf das Alte Testament, nicht anders als zusammen mit dem Nachweis geben, wie alle Wege Gottes von Anfang her auf Christum angelegt seien und in der Person und dem Werk desselben ihr Ziel gefunden hätten; und anderer Seits konnten die Apostel unmöglich der Gemeinde Christum bezeugen und verkündigen, ohne zugleich in ähnlicher Weise, wie sie es später in ihren Briefen thun, die Anwendung davon zu Lehre und Trost und Besserung der Gemeinde zu machen. In der „Lehre der Apostel“ fällt also Alles zusammen, was das ganze geoffenbarte Wort Gottes, was Gesetz und Propheten, Evangelium und Apostolos enthalten. Aber was ist die *κοινωνία*? ist sie identisch mit dem eucharistischen Opfer der Frucht der Lippen und der Werke? Diese Frage werden wir etwas ausführlicher erörtern, und dabei vorausnehmend auch einige Thatsachen besprechen müssen, die sonst erst einem späteren Stadium angehören.

Das Wort *κοινωνία* wird in unserer Stelle, zwischen zwei ganz concreten Dingen, zwischen zwei gottesdienstlichen Vornahmen genannt, nimmermehr ganz allgemein die christliche Liebesgemeinschaft bezeichnen können, sondern ebenfalls etwas Concretes, eine gottesdienstliche Vornahme bedeuten müssen, in welcher diese Liebesgemeinschaft sich bethätigte. Nun wird allerdings im N. T. eine, aber auch nur Eine gottesdienstliche Vornahme mit dem Namen *κοινωνία* bezeichnet. Es werden nemlich Röm. 15, 26 die Liebesgaben, welche auf Anordnung des Apostels Paulus (vgl. namentlich 2 Cor. 8, 9)

die Gemeinden in Macedonien und Griechenland für die arme Muttergemeinde in Jerusalem sammelten, eine *κοινωνία* genannt. Auch 2 Cor. 9, 13 und Ebr. 13, 16 wird diese Sammlung von Liebesgaben *κοινωνία* genannt. Diese Sammlungen geschahen aber, wie wir aus 1 Cor. 16, 1. 2 ersehen, nach des Apostels Anordnung am Sonntage in der gottesdienstlichen Versammlung. Wir nehmen auch gleich hinzu, daß bekanntlich schon zu den Zeiten und auf Ermahnung und Anordnung der Apostel durch Gemeindebeiträge für den Unterhalt der Presbyter gesorgt ward, so wie daß nach Phil. 4, 15–18 auch der Apostel Paulus von der Gemeinde zu Philippi eine Unterstützung zu seinem Lebensunterhalte empfangen hatte, und daß er diese Unterstützung durch Liebesgaben der Gemeinde ebenfalls (B. 15) unter den Begriff der *κοινωνία* bringt. Schon hiernach werden wir uns kaum entziehen können, auch Apg. 2, 42 unter der *κοινωνία* die in den gottesdienstlichen Zusammenkünften geschehende Sammlung von Liebesgaben für die leiblichen und geistlichen Bedürfnisse der Gemeinden zu verstehen. Wir werden aber in dieser Auffassung noch bestärkt werden, wenn wir weiter sehen, warum diese Sammlungen *κοινωνία* genannt wurden, und welche anderweitige Gedankenreihen sich an diese Sammlung von Liebesgaben knüpften.

Ueber Ursprung und Grund dieser Benennung geben uns die Stellen 1 Joh. 1, 3 und Röm. 12, 13 Aufschluß: *κοινωνία* heißt „Theilnehmung“, „Gemeinschaft“; die Sammlung von Liebesgaben aber entspringt aus Gemeinschaft, und fördert Gemeinschaft. Auf der einen Seite setzt die Predigt des Wortes (vgl. 1 Joh. 1, 3) die Gläubigen wie zu dem Herrn und durch ihn zu dem Vater, so zu einander in Gemeinschaft, und diese Gemeinschaft bethätigt sich dann durch die Liebe und ihre Werke, unter welchen das Geben zur leiblichen und geistlichen Versorgung der Brüder allerdings so sehr das vornehmste ist, daß es füglich als eine Darstellung aller Liebeswerke überhaupt gelten kann. Auf der anderen Seite nimmt (vgl. Röm. 12, 13) der also Unterstützende Theil an

dem Mangel des Empfängers, und wiederum Dieser an dem Reichthum Jenes; auch vereinen sich ja die Geber im Geben, und die Empfänger im Empfangen und Danken. Und Dies, Gemeinschaft einer Seits zu bezeugen und anderer Seits zu wirken, war auch geradezu nach 2 Cor. 8, 13—15 die Absicht, warum die Apostel diese Sammlungen anordneten, und in den Gemeindegottesdienst hineinstellten. Mit Recht erhielt daher der Act im Gottesdienst, in welchem also Liebesgaben gesammelt wurden, den Namen *κοινωνία*; der Name zeigt uns die Bedeutung des Acts.

Die Stellen Röm. 12, 12. 13 und Ebr. 13, 15. 16 führen uns aber noch weiter. Letztere Stelle stellt als die Lob- und Dankopfer der durch das Sündopfer Christi zu Priestern geweihten Christen neben einander das Gott lobende und bekennende Gebet und die Liebesgaben, das Wohlthun hin. Diese Verbindung ist auch sachlich gegeben: Dieselbe Gemeinschaft, welche die Liebesgaben hervortreibt, treibt auch das Gebet hervor. Der durch den Glauben an das Evangelium in Gemeinschaft mit Gott gesetzte Mensch kann seine Liebe gegen Gott nicht anders beweisen, als dadurch daß er Gebet darbringt, und die *κοινωνία* käme nach dieser Seite hin nicht zur Darstellung, wenn nicht Gebet geschähe. Aber auch die Bethätigung der Gemeinschaft mit den Brüdern durch Gaben der Liebe fordert begleitendes Gebet, wenn sie 2 Cor. 9, 5 ff. ein Segen werden soll. Ueberdem dehnt der Kreis der Gemeinschaft, den die durch den heiligen Geist in die Herzen der Christen ausgegossene Liebe stiftet, sich weiter aus als auf die Armen, auch auf die Reichen, ja um des Herrn willen, der für die Welt gestorben ist, auch über die Grenzen der Glaubensgemeinschaft auf die Welt, die ganze Welt, und allem Diesem gegenüber haben die Christen ihre Liebe zunächst durch Fürgebet zu bethätigen. Aus diesen Motiven entspringt Das, was wir allgemeines Kirchengebet nennen. Solches Gemeindegebet wirkt dann auch wieder Gemeinschaft fördernd: wer für den Andern Fürbitte darbringt, veranlaßt Diesen zum Dankgebet, und solch Dankgebet ruft wieder neues Dankgebet

auf die Lippen des Ersten. Endlich, weil Liebesgaben und Gebet so parallel zu einander stehen, stehen sie auch in Wechselwirkung: Fürgebet ermuntert zu Liebesgaben, und Dankgebet vergilt Liebesgaben; gegebene Liebesgaben werden mit Fürgebet begleitet, und empfangene Liebesgaben erzeugen Dankgebet; und Gebet und Gaben helfen so miteinander den gemeinsamen Zweck, die *κοινωνία*, erfüllen. Dies ist es, was Paulus 2 Cor. 9, 11—15 ausführt. Nun wissen wir aus 1 Tim. 2, 1—10, daß die apostolische Kirche allerdings in ihren Gottesdiensten solches allgemeine Kirchengebet hatte. Wir werden mithin annehmen müssen, daß Das, was Apg. 2, 42 die *κοινωνία* nennt, neben der Sammlung von Liebesgaben auch die Darbringung des allgemeinen Kirchengebets in sich schloß. Denn daß Apg. 2, 42 neben der *κοινωνία* auch die *προσεύχαι* noch besonders genannt werden, muß uns nach dem bereits Bemerkten zwar bestimmen, uns auch die anderen Theile des Gottesdienstes der Pfingstgemeinde nicht ohne begleitendes Gebet zu denken, darf uns aber nicht hindern, den Act der *κοινωνία* als die Stelle zu denken, wo das Gebet nicht als begleitend, sondern in der 1 Tim. 2, 1—10 geforderten Weise als Selbstzweck auftrat.

Aber die Stelle Ebr. 13, 15 stellt noch weiter die Gebete und die Liebesgaben unter den gemeinsamen Begriff der von dem priesterlichen Volk der Christen zu bringenden Opfer. Eben so werden die Liebesgaben, welche anderswo *κοινωνία* heißen, Apg. 24, 17 Opfer genannt. Und Phil. 4, 18 bringt der Apostel das ihm von der Gemeinde gemachte Geschenk unter den Begriff des Opfers, wie B. 15 unter den der *κοινωνία*. Der Ausdruck *κοινωνία* Apg. 2, 42 bedeutet also wirklich das eucharistische, das Lob- und Dankopfer, welches die Pfingstgemeinde in ihren Zusammenkünften darbrachte. Es bestand dasselbe in Gebet, allgemeinem Kirchengebet einer Seite, und in der Sammlung von Liebesgaben für die leiblichen und geistlichen Bedürfnisse der Gemeinden anderer Seite. Und diese Liebesgaben haben dabei eine repräsentativen Sinn: sie stellen, wie Ebr. 13, 16

bezeugt, das Wohlthun, die guten Werke, die Hingabe des Lebens im Dienst der Brüder, die εὐποιῖα überhaupt dar. Es geschah mithin so, wie wir es S. 203—210 aus principiellen Gründen angenommen haben: Das unblutige, eucharistische Opfer trat auch auf das neutestamentliche Gebiet als die Darbringung der Frucht der Lippen und der Werke (vgl. auch zu diesem Ausdrucke die Stelle Ebr. 13, 15. 16) über.

Die Stelle Apg. 2, 42 nennt uns also als die den neutestamentlichen Gottesdienst constituirenden Elemente genau das Nemliche, was sich uns S. 210 als solche ergeben hatte. Und sie zeigt uns überdem, daß diese Dinge sofort bei der aus Pfingsten gebornen Gemeinde in practische Uebung traten: Gottes Wort ward verkündigt, man brachte Gebet und Liebesgaben dar, und man hielt Abendmahl, wenn man gottesdienstlich zusammenkam.

Es fragt sich nun aber weiter: ob und wie weit man dafür auch schon eine Ordnung in der apostolischen Kirche hatte oder fand? und welche diese Ordnung war? ob man zu anderen Stunden das Wort verkündigte, und zu anderen Abendmahl hielt? oder ob man Beides verband? und wenn so, wie sich der Act gestaltete? — Die ruhige Beantwortung dieser Fragen ist von je her durch Tendenzen verhindert worden. Während die Römischen das Interesse hatten, den Aposteln die formirte Messe aufzubringen, hatten die Reformirten das Interesse, anzunehmen, daß es in den apostolischen Kirchen möglichst ordnungslos zugegangen sei. Dasselbe Interesse hat die moderne Theologie, die sich in ihrem Antinomismus nun einmal eingeildet hat, daß wo Ordnung sei, kein Leben sein könne. Wir unserer Seits können uns nun freilich die apostolischen Kirchen nicht als einen Haufen von Enthusiasten denken, die sich ihre Freiheit und Lebendigkeit durch möglichste Unordnung hätten beweisen müssen. Vielmehr lesen wir 1 Cor. 14, 40 ausdrücklich, daß der Apostel insbesondere auch für den Gemeindegottesdienst decente Form und Ordnung fordert, und daß er nicht bloß für die Zukunft darin Ordnung gehalten wissen will, sondern auch eine bereits

bestehende und geltende Ordnung gegen die corinthische Zuchtlosigkeit in Schutz nimmt. Dadurch steht fest, daß es in den apostolischen Kirchen Ordnung beim Gottesdienst gegeben habe. Weiter aber haben wir kein Interesse, gerade diese oder jene Form des Gottesdienstes bei den Aposteln zu finden, da wir weder das abstracte Schriftprincip der Reformirten haben, noch mit der römischen Kirche eine göttlich gestiftete Messe brauchen. Vielmehr erkennen wir der christlichen Kirche die Macht zu, sich auf Grund der göttlichen Offenbarungsworte und Werke die Formen ihres Lebens im Wege der geschichtlichen Entwicklung zu schaffen. Dieses göttliche Offenbarungsfundament aber für den christlichen Gemeindegottesdienst ist mit der Kirche zugleich in dem göttlichen Wort heiliger Schrift und in dem vom Herrn eingesetzten Abendmahl da. Was nun weiter die Anordnung betrifft, da nehmen wir die Thatfachen, wie wir sie finden, und gehen auch nicht über das Bezeugte mit conjecturirenden Combinationen hinaus.

Harnack*) unterscheidet, was die Ausbildung der Formen des Gottesdienstes in den apostolischen Kirchen betrifft, einen judenchristlichen und einen heidenchristlichen Cultus. So gesagt scheint die Unterscheidung nicht zuzutreffen, weil sie den Schein erweckt, als ob zwei Formen des Gottesdienstes, eine für die Judenchristen und eine andere für die Heidenchristen, neben einander bestanden hätten. Dies ist aber nie der Fall gewesen. Außerhalb Jerusalems hatten die Judenchristen nie andere Gottesdienste als die Heidenchristen. Das Einzige, was die Gottesdienste der Christen in Jerusalem vor denen der auswärtig Wohnenden auszeichnete, war das Verhältniß zum Tempel, und dies Verhältniß löste sich durch dieselben Verfolgungen, welche die Verbreitung des Christenthums zu den Heiden herbeiführten. Nach der Zurückziehung vom Tempel aber war der Gottesdienst der Judenchristen kein anderer als der der Heidenchristen; die Briefe des Jacobus und an die Ebräer haben keine andere Form des Gottes-

*) A. a. D. S. 73.

dienstes vor Augen als die Corintherbrieife. Was an jener Unterscheidung richtig ist, läuft mithin darauf hinaus, daß in der Entwicklung der gottesdienstlichen Formen in der apostolischen Kirche zwei Zeitabschnitte zu unterscheiden sind, deren erster bis zum Tode des Jacobus Apg. 12 läuft. Denn obgleich auch nach diesem Ereignisse noch eine Gemeinde in Jerusalem, und auch noch in Beziehungen zum Tempel bleibt (vgl. Apg. 18, 21. 20, 16. 21, 23 ff. 24. 11), so geht doch seitdem die Entwicklung auf die auswärtigen Gemeinden über. Für diesen ersten Zeitraum haben wir keine andere Quelle als die erste Hälfte der Apostelgeschichte; für die zweite dient dann der ganze übrige Apostolos.

Gleich Apg. 2 giebt uns, nachdem B. 42 die den Gottesdienst constituirenden Elemente genannt hat, in den weiteren Versen auch andeutend an, wie sich die Pfingstgemeinde mit der Handhabung jener Elemente, der Predigt, der Darbringung der Gebete und Gaben, und des Abendmahls, einrichtete. Alles Andere, was uns aus diesem Zeitabschnitte bekannt ist, wird sich uns hieran anknüpfen.

Das Erste, worauf wir hier zu achten haben, ist Das, was B. 46 von zwiefachen Zusammenkünften sagt: die Gemeinde in Jerusalem hielt Zusammenkünfte im Tempel und in Privathäusern.

Die Zusammenkünfte im Tempel fanden Apg. 2, 46 täglich statt, vielleicht sogar täglich mehrmals, denn nach Apg. 3, 1. 22, 17 scheinen sie sich an die usuellen Gebetsstunden angeschlossen zu haben. Dieser Gebetsstunden, die sich (s. oben S. 124. 172) aus dem täglichen Morgen- und Abendopfer herausgebildet hatten, erwähnt das neue Testament oft, z. B. Apg. 3, 1. 10, 3. 9. 30. 16, 25. 22, 17. Man betete zur sechsten, zur neunten Stunde, um Mitternacht. Mithin wäre wohl denkbar, daß die Gemeinde täglich wenigstens zwei Mal, zur Zeit des Morgen- und Abendopfers im Tempel zusammengekommen wäre. Diese Versammlungen fanden Apg. 3, 11. 5, 12, vergl. Joh. 10, 23, in der Halle Salomonis statt. Als Apg. 4, 1 ff. das erste Wunder der Apostel die Feind-

schaft der jüdischen Autoritäten erregte, wurden diese Versammlungen gestört, und man hielt auch in Privathäusern Gebetsversammlungen Apg. 4, 23. 24. 31. Aber schon Apg. 5, 12 erscheinen die Versammlungen in der Halle Salomonis wieder, und bleiben auch trotz der neuen Anfechtung 5, 17 ff. durch die Verwendung des Gamaliel ferner 5, 42 bei Bestand. Seit der Verfolgung Apg. 8, in welcher Stephanus starb und die Gemeinde durch ganz Judäa, Galiläa und Samaria zerstreut wurde, finden wir Versammlungen der ganzen Gemeinde im Tempel nicht mehr erwähnt. Da die Anklage gegen den Stephanus gerade auf Lästerung des Tempels 6, 13—15. 7, 44—53 lautete, werden denselben je länger je mehr Schwierigkeiten bereitet sein. In der neuen Verfolgung 12, 12 sehen wir die Gemeinde ihre Gebetsversammlungen schon im Privathause halten. Später sammelte sich freilich wieder eine Christengemeinde in Jerusalem, aber wir sehen doch nur einzelne Christen 18, 21. 20, 16. 21, 23 ff. 22, 17. 24, 11 noch zu dem Tempel in Beziehung treten, und auch dies wird aufgehört haben, seitdem die Juden 21, 28 in dem Besuch des Tempels Seitens der Judenchristen eine Entweihung des Tempels zu sehen anfangen.

Diese Versammlungen dienten einer Seits 3, 1. 22, 17 zum gemeinsamen Gebete, anderer Seits 5, 42 zur Predigt des Wortes. Und diese Predigt wendete sich an die Christengemeinde selbst 5, 42 zu ihrer Auferbauung, aber auch missionirend an die den Tempel besuchenden Juden, wenn diese wie 3, 11 sich zu der Versammlung der Christen gesellten, oder so, daß die Apostel (wie 5, 20) eigends zu diesem Zweck unter das Volk traten. Man darf den Zweck dieser Gottesdienste nicht einseitig in die Mission, oder in die Selbsterbauung der Gemeinde setzen, sondern Beides ist bezeugt, und Beides hängt auch wohl zusammen: Sich selbst durch Predigt und Gebet erbauend missionirte die Gemeinde. Damit ist denn zugleich Alles gesagt, was wir von Inhalt und Form dieser Gottesdienste wissen.

Das Lehramt führten in diesen Gottesdiensten die Apostel, und sie waren es auch, die laut vor der Gemeinde beteten. So sehen wir es 3, 11. 5, 21 und so wird es auch 5, 42 ausdrücklich ausgesprochen. Wenn 4, 31 Alle reden, so ist das eben so außerordentlich wie der ganze Vorgang; und wenn 6, 10 Stephanus redete, so geschah das nicht in gottesdienstlicher Versammlung. Selbst als die Vergrößerung der Gemeinde 6, 10 die amtlichen Berrichtungen so vermehrte, daß die Apostel denselben nicht mehr vorzustehen vermochten, gaben sie zuerst nur die Austheilung der Liebesgaben an die Armen und die Pflege derselben ab zur Formirung des besonderen Amtes der Diaconie, behielten aber den Dienst des Wortes und Gebetes 6, 4 für jetzt noch. Erst als die Gemeinde 9, 31 durch die Verfolgungen zerstreut war, während die Apostel 8, 1 ff. ihren wesentlichen Aufenthalt in Jerusalem behielten, wurden bei den im Lande zerstreuten Gemeinden 11, 30 für den Dienst des Wortes und Gebetes Presbyter eingesetzt. Paulus übertrug dann das Institut der Presbyter 14, 23. 20, 17 auch auf die aus den Heiden gesammelten Gemeinden. Und nun, nachdem inzwischen auch die Apostel in die Lage gekommen waren, theils zu Besuchsreisen Apg. 9, 32 bei den auswärtigen Gemeinden, theils der Verfolgungen halber 12, 17 von Jerusalem fern sein zu müssen, erscheinen 15, 2. 4. 6. 22. 21, 12 auch bei der Gemeinde von Jerusalem Presbyter, und zwar so, daß von Anfang an der jüngere Jacobus unter ihnen eine hervortretende Stellung 12, 17. 15, 13. 21, 12 einnimmt.

Die Versammlungen zweiter Art dagegen fanden nach 2, 46 κατ' οἶκον statt. Dieser Ausdruck bezeichnet zunächst den Gegensatz des Oeffentlichen, vergl. 20, 20. Die Versammlungen im Tempel waren öffentliche, diese Hausversammlungen waren private Zusammenkünfte. Aber der Gegensatz des Oeffentlichen und Privaten ist hier nicht von dem Standpunkte der Christengemeinde allein aus zu verstehen, als ob die Tempelversammlungen die eigentlichen öffentlichen Gemeindeversammlungen, die Hausversammlungen aber nur en-

gere Conventikel gewesen wären. Vielmehr ist der Gegensatz aus dem Verhältnisse der Christengemeinde zu dem Volke Israel und seinem öffentlichen Leben heraus zu verstehen: die Tempelversammlungen waren öffentliche, weil die Christengemeinde da noch in Berührung mit dem Volke Israel und seinem öffentlichen Leben und Gottesdienste trat; wogegen die Hausversammlungen private, d. h. solche waren, in denen die Christen bei ihresgleichen, bei den *ἰδίοις* (4, 23), unter sich befanden. Sodann bezeichnet uns der Ausdruck den Ort der Versammlungen: sie fanden in Häusern von Gemeindegliedern statt. Dabei sind wir nicht genöthigt zu übersetzen „häuserweise“, als ob zu diesen Versammlungen nur die Glieder jedes Hauses unter sich zusammengetreten, und also eben so viele Versammlungen als Häuser vorhanden gewesen wären; das verbieten uns überdem die Stellen Röm. 16, 5, 1 Cor. 16, 19, wo derselbe Ausdruck gebraucht und doch von nur Einer größeren Versammlung in nur Einem Hause die Rede ist. Wir sind aber auch nicht genöthigt zu übersetzen „in Einem Hause“; und 8, 3 zeigt uns, daß wenigstens damals mehrere solche Hausversammlungen in mehreren Häusern bestanden, was auch die Größe der Gemeinde forderte. Die Gemeinde kam also außer im Tempel auch abtheilungsweise in mehreren Privathäusern zusammen. An dergleichen familienartige gottesdienstliche Zusammenkünfte waren ja die Israeliten seit Alters durch die Opfermahle, das Laubbüttenfest, das Verzehren der Erstlinge u. s. w. gewöhnt; und nun kam noch der bedeutsame Vorgang der Einsetzung des Abendmahls hinzu. Factisch stand damit allerdings die Sache so, daß die Gemeinde wohl in den Tempelversammlungen nach allen ihren Gliedern auf Einen Haufen zusammenkommen konnte, aber nicht bei den Hausversammlungen. Aber die getheilten Hausversammlungen blieben doch immer Eine kirchliche Gemeinschaft; und so sollte es auch sein: nicht der Eine Ort, sondern das Eine Wort und das Eine Brod sollte die Gemeinden der Christen verbinden.

Wir finden solcher Versammlung 5, 1 ff. erwähnt, wo der Vorgang mit dem Ananias, sein und seines Weibes Begraben, und die lange Dauer der Versammlung zu einer Versammlung im Tempel nicht passen. Mit richtigem Blick versuchte Saulus diese Hausversammlungen 8, 3 zu sprengen, aber natürlich konnte dies nur zugleich mit der Vernichtung der Gemeinde selbst gelingen, da diese Versammlungen das eigenthümliche Leben der Gemeinde trugen. Als später ein Theil der Judenchristen in eine falsche Stellung zum Gesetz hineingerieth, verlangten diese häretischen Judenchristen auch, daß diese Hausversammlungen ganz unterbleiben, und daß auch die Christen nur im Tempel Gottesdienst thun sollten. Aber da ermahnte auch der diese Richtung bekämpfende Verfasser des Ebräerbriefes 10, 29, diese vom Tempel getrennten Versammlungen nicht zu verlassen.

Was ward nun in diesen Versammlungen vorgenommen? Nach 2, 46. 47 Dreierlei: es wurde Abendmahl gehalten; damit verband sich ein gemeinsames Mahl, welcher gemeinsamen Mahlzeiten wir auch 6, 2 gedacht finden; und dazu gesellte sich Gebet, und zwar auch Gebet in Form des Gesanges, denn darauf führt der Ausdruck *αἰνοῦντες τὸν θεόν*, und auch später Jac. 5, 13 wird uns Gesang als bei den Judenchristen üblich genannt. Außerdem dürfen wir aus 5, 42 schließen, daß auch in diesen Versammlungen, und zwar von den Aposteln gepredigt wurde; wie hätte auch Abendmahl ohne Verkündigung des Wortes statthaben können? Aber auch die Darbringung der Gaben geschah in diesen Versammlungen. Wir sehen nemlich, daß dieselbe nicht formlos geschah. Die Wohlhabenden gaben, was sie hatten und wollten; und diese Liebesgaben wurden 4, 35 zur Unterstützung der bedürftigen Gemeindeglieder und 6, 2 zur Ausrüstung der gemeinsamen mit dem Abendmahle sich verbindenden Mahlzeiten verwendet. Aber nicht so, daß der Geber seine Gaben dem Bedürftigen selbst gegeben hätte, sondern sie „legten es zu der Apostel Füßen“ 4, 35. 37 und dies geschah, wie 5, 2 ergiebt, in den Hausversammlungen. Dies hörte auch durch

die Einsetzung der Diaconen nicht auf, welche vielmehr nur die Austheilung der eingegangenen Gaben an die Armen und zu den Mahlzeiten erhielten; die Liebesgaben werden 11, 30 an die Presbyter abgegeben. Nehmen wir nun noch hinzu, daß diese Versammlungen 5, 7 viele Stunden dauern konnten, so haben wir Alles bei einander, was wir von diesen Versammlungen wissen: es ward gepredigt; man brachte Gebet (auch in Form des Gesanges) und Liebesgaben dar; und hielt Abendmahl im Zusammenhange mit einem gemeinsamen Mahl. In welchen Formen aber dies verlief, darüber haben wir keine Kunde; und es ist besser, das Nichtwissen zu bekennen als zu rathen oder gar zu präsumiren aus Tendenz.

Nur die wichtige Frage ist noch zu erörtern, ob auch diese Hausversammlungen täglich stattfanden? Für die Bejahung lassen sich nur die Stellen 2, 46 und 5, 42 anführen. Aber diese Stellen geben keinen Beweis. Es ist 5, 42 allerdings gesagt, daß die Apostel täglich auch in den Häusern gelehrt haben, und daraus folgt, daß, wenn Hausversammlungen zum Zwecke der Abendmahlsfeier gehalten wurden, auch bei diesen gepredigt ward, aber es folgt nicht daraus, daß alle Tage Abendmahlsversammlungen gehalten seien, ja nicht einmal, daß überhaupt täglich Versammlungen in den Häusern gehalten seien; sondern die Stelle sagt nur, daß die Apostel das Evangelium alle Tage, und zwar nicht allein öffentlich im Tempel, sondern auch privatim in den Häusern verkündigt hätten; es ist derselbe Gegensatz wie 20, 20. Sind wir aber lediglich auf 2, 46 zurückgewiesen, so wird man doch zugeben müssen, daß wir sprachlich nicht gezwungen sind, das κατ' ἡμέραν auch zu κλῶντες und μετελάμβανον zu ziehen; es kann daselbe füglich bloß auf das προσκαρτερῦντες bezogen werden, so daß das κατ' οἶκον nicht bloß zu dem ἐν τῷ ἱερῷ, sondern auch zu dem κατ' ἡμέραν den Gegensatz bildet. Dann wäre uns 2, 46 nur von den Tempelversammlungen gesagt, daß sie täglich stattfanden; von den Abendmahlsversammlungen aber und den gottesdienstlichen Mahlzeiten in den Häusern wäre uns gar nicht gesagt, wie oft sie stattfanden, sondern dies hatten die

Leser des Lucas sich aus der in ihrer Umgebung bestehenden Praxis zu entnehmen. Nun aber bestand, wie wir nachher sehen werden, zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte und in den Umgebungen des Lucas, in den Gebieten der Heidenmission entschieden die Sitte, das Abendmahl nicht täglich, sondern nur alle Sonntage zu halten.

Müssen wir nun hiernach behaupten, daß für eine tägliche Abendmahlsfeier der Gemeinde zu Jerusalem ein stringenter Beweis nicht geführt werden könne, so sprechen dagegen sehr gewichtige Gründe für die Annahme, daß auch die Pfingstgemeinde das Abendmahl nur allsonntäglich gefeiert habe. Erstens haben wir (oben S. 219 ff.) gesehen, wie stark die gottesdienstliche Begehung des Sonntags, und zwar durch Abendmahlsfeier, nicht bloß alttestamentlich, sondern auch durch die Erscheinungen des Auferstandenen indicirt ist. Man kann sich doch schwer denken, daß die Gemeinde in Jerusalem von derselben völlig Umgang genommen habe, während sie in den Gemeinden aus den Heiden von vorn herein erscheint. Daß wir derselben nicht besonders erwähnt finden, kann bei den spärlichen Nachrichten, die wir von dem Leben dieser Gemeinde überhaupt haben, nicht verwundern; auch bedurfte es über die Feier des Sonntags keines besonderen Wortes, da die Leser des Lucas durch die Praxis an dieselbe gewöhnt waren. Im Gegentheil müssen wir zweitens sagen, daß, wenn die Gemeinde in Jerusalem täglich Abendmahl gehalten hätte, wir darüber und über die spätere Abminderung des täglichen Abendmahlsgenusses auf bloß sonntäglichen ein erklärendes Wort in der Apostelgeschichte um so mehr erwarten müßten, als die Apostelgeschichte selbst uns den sonntäglichen Abendmahlsgenuß in den Heidengemeinden bezeugt. Ueberhaupt aber erscheint es drittens unwahrscheinlich, daß man von einem täglichen zu einem sonntäglichen Abendmahlsgenusse fortgegangen sein sollte. Die Entwicklung der alten Kirche geht sonst in solchen Dingen nie auf die Abminderung, sondern immer auf die Vermehrung. Daß man vom sonntäglichen zum täglichen Abendmahlhalten kam, ist eben so

wahrscheinlich, als es unwahrscheinlich ist, daß man das Abendmahl erst täglich, dann sonntäglich und dann wieder täglich gehalten haben sollte. Endlich sieht man doch kaum, wie die Gemeinde zu täglichen Versammlungen nicht bloß im Tempel, sondern auch in Häusern zum Abend- und Gemeinschaftsmahl Zeit gefunden haben sollte, wenn man überdem bedenkt, daß die Versammlungen der letzteren Art nach Apg. 5, 7 viele Stunden dauerten. Auch mußten ja die gemeinsamen Mahlzeiten, wenn sie täglich stattfanden, alles häusliche Leben zerstören, in das Gemeindeleben auflösen, was doch dem Character des Christenthums nicht entspricht. Man pflegt sich dies Alles wohl nach der Anschauung zurechtzulegen, daß das Leben der ersten Gemeinde auch äußerlich ganz in ihr Christenleben aufgegangen sei. Damit würde man auch ausreichen, wenn es sich bloß um einen Zeitraum von etlichen Monaten handelte. Auf so lange könnte man sich's möglich denken, daß die Gemeinde Arbeit und Erwerb und Häuslichkeit habe liegen lassen, um sich ganz dem gottesdienstlichen und Gemeindeleben hinzugeben. Aber es ist zu erwägen, daß zwischen 2, 46 und 5, 42 fast ein Jahrzehend liegt. Aus diesen Gründen glauben wir annehmen zu müssen, daß die Versammlungen zum Brodbrechen auch in der jerusalemischen Gemeinde nur sonntäglich gehalten wurden.

Vergleichen wir schließlich die beiden Arten der gottesdienstlichen Zusammenkünfte, so kommen in den Hausversammlungen alle 2, 42 benannten Cultuselemente zur Anwendung. Darum und weil bei ihnen Abendmahl stattfand, sind sie die specifisch christlichen, bei denen die Christen vorzugsweise unter sich waren. Bei ihnen konnte selbstverständlich kein Nichtchrist zugegen sein, denn nicht allein das Abendmahl, sondern auch das gemeinsame Mahl setzte die christliche Gemeinschaft voraus. Dagegen fand in den Versammlungen im Tempel nur gemeinsames Gebet und Lehrverkündigung statt, und zwar letztere in zwiefacher Richtung, zur Selbsterbauung der Gemeinde und für Missionszwecke. Es hatten daher zu diesen Versammlungen auch die Nichtchristen 3, 11 Zutritt, und die

Lehrverkündigung wendete sich auch ihnen zu. Diese Versammlungen waren mithin mehr exoterischer Art. Außerdem kommt aber noch der Unterschied des Ortes in Betracht: Die Hausversammlungen waren, obgleich in ihnen der specifisch christliche, volle Gottesdienst stattfand, doch die privaten; und die Gottesdienste im Tempel, obgleich sie mehr exoterisch waren, waren doch die öffentlichen, da in ihnen allein die Gemeinde vollständig zusammenkam, und da in ihnen die Gemeinde mit dem Volk des Alten Bundes und seinen gottesdienstlichen Institutionen in Berührung trat. Der letztere Punkt will nun noch näher ins Auge gefaßt sein. Auf der einen Seite nemlich haben wir gesehen, wie Tempel und Tempelcultus durch Werk und Wort des Herrn abrogirt waren. Dessen ist sich auch die Gemeinde in Jerusalem bewußt. Stephanus 6, 13—15. 7, 44—53 spricht laut gegen den Tempel und Tempeldienst; Petrus 10, 1 ff. erkennt, daß den Heiden das Heil gehört; die Kirche aus den Juden 15, 1 ff. erkennt, daß den Heidenchristen das Gesetz nicht aufzuerlegen sei. Auf der anderen Seite sehen wir die Kirche aus den Juden nicht allein im Tempel zusammenkommen, sondern auch das Gesetz halten und also auch den Tempeldienst beobachten. Noch der Heidenapostel Paulus 18, 21. 20, 16. 21, 23 ff. 24, 11 hält die jüdischen Feste und Opfer; und von dem jüngeren Jacobus ist bekannt*), daß er oft von dem Vorrecht seiner priesterlichen Geburt Gebrauch machte, allein in das Heilige ging, und daselbst für die Befehrung seines Volks betete. Die Kirche aus den Juden konnte ohne Gewissensverletzung so thun, da ja der Tempeldienst sammt dem ganzen Gesetz auf Christum hinführte, und mithin nicht zu dem Glauben im Gegensatz stand. Aber zuvörderst mußte ihr doch der Tempeldienst etwas ganz Anderes werden und sein: nicht allein daß die gesetzliche Bedeutung, die Vorstellung dadurch selig zu werden, ihr dahinsinken mußte, sondern es mußte sich ihr auch die weissagende Bedeutung der Riten, nach der Erfüllung in Christo, in eine mnemoneutische ver-

*) Euseb. hist. eccles. II, 23. 3.

wandeln, so sehr daß selbst die wirksamen Riten ihr nur mne-
moneutische Bedeutung haben, z. B. die blutigen Opfer sie
nur an den Tod Jesu und die dadurch gewirkte Versöhnung
erinnern konnten. Sodann fragt sich, warum die Juden-
christen sich hierauf noch einließen, da sie doch selbst anerkan-
ten, daß die Heidenchristen es unterlassen mußten. Der Grund
dieses Verhaltens ist nicht schwer zu erkennen. Israel war
doch immer das Volk der Verheißung; und wenn es auch den
Herrn verworfen hatte, so war doch noch möglich, daß gerade
diese Vergreifung an dem Gesalbten Gottes den Widerstand
nicht allein bei Einzelnen, sondern bei dem Volke als solchem
nachträglich brach. So befahl denn der Herr selbst Zwecks
solchen Versuchs den Aposteln, bis auf Weiteres in Jerusalem
zu bleiben, und gab damit der aus dem Pfingstwunder gebo-
renen Kirche auf, zunächst den Versuch zu machen, ob sie nicht
in der Form der Gemeinde Israel zu bekehren vermöge.
Dies wäre aber unmöglich gewesen, wenn die Gemeinde zu
Jerusalem sogleich mit dem Tempeldienst gebrochen hätte, und
vereinigt um ihre Hausversammlungen auch der Gestalt nach
in der ganzen Neuheit ihres Wesens herausgetreten wäre.
Vielmehr mußte die Kirche als das rechte Israel, was sie ja
auch war, und in den nationalen Formen Israels auftreten.
So behielt die Kirche aus den Juden den Tempeldienst und
das Gesetz in jener innerlich veränderten Bedeutung äußerlich
so lange als nationale Lebensform bei, bis Israel sie aus
dem Tempel vertrieb, damit aber auch den Versuch seiner
Bekehrung als gescheitert besiegelte. Und damit ergibt sich
uns denn noch ein letzter Unterschied zwischen den Versamm-
lungen im Tempel und in den Häusern: in jenen trat die
Gemeinde zu Jerusalem als Volk, in nationalen Formen auf;
in diesen aber trat sie als Kirche, in eine Mehrheit von
ἐκκλησίαις getheilt und doch durch das Eine Wort, das Eine
Abendmahl, und die Gemeinschaft des Gebets verbunden auf.
Daraus folgt denn aber auch, daß, nachdem die Kirche jedes
Verhältniß zu dem Volke Israel und seinem Tempel verloren
hatte, auch das Verhältniß zwischen jenen beiden Arten gottes-

dienstlicher Versammlungen sich geradezu umkehren mußte. So lange nemlich die Kirche als Volk, als das rechte Israel auftrat, mußten die Tempelversammlungen von diesem nationalen Standpunkte aus als die öffentlichen, und dagegen die Hausversammlungen, obgleich in ihnen das specifisch Christliche seine Stätte fand, als die privaten erscheinen. Als dagegen die Kirche mit der Nationalität Israels Nichts mehr zu thun hatte, und eben nur noch Kirche war, mußten die Gottesdienste, welche sämtliche Cultuselemente in sich faßten, als die öffentlichen erscheinen; und wenn man daneben noch Einzelversammlungen in den Häusern bloß zu gemeinsamem Gebet und Lehrverkündigung hielt, so mußten diese nach Inhalt und Zuhörerzahl nicht vollständigen Gottesdienste die privaten werden. Und so steht der Unterschied zwischen öffentlichen und Hausversammlungen schon Ap. 20, 20.

Wie nun aber dieser Umschwung sich begab, wie überhaupt, nachdem die Verstockung Israels die Kirche je länger je mehr in die Heidenwelt gedrängt hatte, sich innerhalb dieser Kirche aus den Heiden unter Leitung der Apostel der Gottesdienst gestaltete, haben wir nun weiter zu sehen. Daß die den Cultus constituirenden Elemente hier die nemlichen blieben, ist selbstverständlich, da dieselben sich aus dem Wesen des neuen Bundes ergaben. Es handelt sich also auch hier nur um die Gestaltung.

Dabei ist denn die erste Frage die, ob es auch hier verschiedenartige Versammlungen gab, und wie dieselben sich zu einander und zu den zwei Arten der Gottesdienste in der jerusalemischen Gemeinde verhielten. Die Dürftigkeit der Quellen ist uns eine Aufforderung mehr, uns hier auf dem historisch-genetischen Wege zu halten. Grundsätzlich (vgl. Apg. 17, 2) wendete sich Paulus, wohin er auch kam, immer zuerst an die schon damals durch alle Städte verbreiteten, um ihre Synagogen versammelten Juden Apg. 9, 20. 13, 5. 14. 14, 1. 17, 1. 10. 18, 19. Natürlich trat er dann mit seiner Missionspredigt in den Synagogen auf, wo er die Judengemeinden versammelt fand; und eben so natürlich lehrte er

dann auch, gleichwie einst auch der Herr gethan hatte, in den Synagogen am Sabbath und unter Anschluß an die synagogalen Formen Apg. 13, 14. 15. 44. 14, 1. 17, 2. 18, 4. 19, 8. Aber schon durch dies Auftreten in den Synagogen kam Paulus auch an die Heiden, da bekanntlich damals an allen Orten viele Heiden in religiöser Sehnsucht sich als Proselyten an die Synagogen angeschlossen hatten. Diese Proselyten fielen nun der Predigt des Paulus meistens zu, und verlangten dann auch außerhalb der Zusammenkünfte in den Synagogen von Paulus weitere Unterweisung, die er ihnen natürlich gewährte. Und da dies doch immer nur ein sehr beschränkter Kreis in der Heidenwelt war, so begnügte sich Paulus auch an diesem Verkehr mit den Proselyten nicht, sondern trat auch mitten unter die Heiden, wo er sie eben fand, wie Apg. 17, 17. 22. Mit dem Allen aber haben wir immer noch keinen christlichen Gottesdienst. Denn die Versammlungen in den Synagogen blieben immerhin jüdische Gottesdienste, in denen Paulus nur lehrend auftrat. Bei dem Hinaustreten Pauli unter die Heiden aber nach Art von Apg. 17, 17 kam es natürlich nur zu Ansprachen und Unterredungen. Und auch bei den Unterweisungen, welche Paulus nach Apg. 13, 42 den heilsbegierigen Heiden ertheilte, mußte es, da einstweilen doch das Moment der Gemeinsamkeit noch fehlte, vor der Hand bei Ansprachen Seitens des Apostels und Unterredungen bewenden. Es war erst ein weiterer Schritt in der Entwicklung der Missionsthätigkeit nothwendig, ehe es zu eigentlichen christlichen Gottesdiensten kommen konnte. Niemals nemlich finden wir erwähnt, daß Paulus eine ganze Judengemeinde bekehrt hätte, wohl aber oft, daß die Synagogen ihn geradezu verstießen. Von einer Einrichtung christlicher Gottesdienste in den Synagogen anstatt der jüdischen oder neben denselben konnte keine Rede sein. Vielmehr mußte Paulus immer über kurz oder lang sich von der Gemeinschaft mit der Synagoge zurückziehen, und die bekehrten Juden wie die inimmittelst gewonnenen Heiden von der Synagoge und ihren Gottesdiensten absondern Apg. 19, 9. Damit war denn aber augenblicklich

das Bedürfniß der Einrichtung anderweitiger Zusammenkünfte Zwecks weiterer Unterweisung der in der Erkenntniß noch schwachen Neubefehrten und Zwecks Heranziehung weiterer Proselyten gegeben. So sehen wir denn auch Apg. 19, 9, daß Paulus nach Verlassung der Synagoge sofort andere, christliche tägliche Versammlungen Zwecks weiterer Unterweisungen der Neubefehrten einrichtet; und bei der Gleichheit des Ganges, den die Entwicklung dieser Dinge allenthalben nahm, werden wir ohne Irrthum schließen dürfen, daß diese Einrichtung sich aller Orten wiederholte.

Hieran haben wir also die erste Art gottesdienstlicher Zusammenkünfte in den heidenchristlichen Gemeinden: tägliche Versammlungen Zwecks weiterer Belehrung der Neubefehrten. Dabei versteht sich von selbst, eines Theils daß, da auch der gefördertste Christ immer noch der Unterweisung bedarf, in dieser Beziehung außer den Neubefehrten auch alle anderen Gemeindeglieder zu diesen Versammlungen gehörten, anderen Theils daß auch den suchenden Heiden, welche die Apostel und ihre Gehülfen bei ihrem Heraustreten in die Mitte ihres Lebens Apg. 17, 17 fanden, zu diesen Zusammenkünften Zutritt gegeben und daselbst die nöthige Unterweisung gewährt wurde. Es waren eben Gottesdienste, welche der Auseinandersetzung (*διαλύσσαι* Apg. 19, 9) des göttlichen Wortes dienten, und die daher nicht allein allen Klassen der christlichen Gemeinde eigneten, sondern auch Missionszwecke erfüllten. Daher ersehen wir auch aus Apg. 19, 9, daß diese Gottesdienste nicht in dem Privathause eines Gemeindegliedes, wie die gleich nachher zu erwähnenden, sondern in einem Locale, das zwar auch in dem Privatbesitze eines Gemeindegliedes sich befand, aber doch mehr die Art eines öffentlichen Locals hatte, nemlich in der Rhetorschule des Tyrannus stattfanden. Den Mittelpunkt dieser Gottesdienste bildete die Lehrverkündigung in der erwähnten Richtung, wie wir aus Apg. 19, 9 ersehen. Und daß sich damit Verlesung der heiligen Schrift alten Testaments, Gebet und Gesang verbanden, ist nicht bloß wahrscheinlich, sondern auch wegen der Allgemeinheit, in welcher

die Stellen 1 Tim. 4, 13. 2, 8 (ἐν παντὶ τόπῳ) Jacob. 5, 13 von diesen Cultuselementen reden, als gewiß anzunehmen. Genaueres aber als dies erfahren wir über die Einrichtung dieser Gottesdienste nicht. Man hat freilich gemeint, daß der Apostel 1 Cor. Kap. 11—14 von zweierlei gottesdienstlichen Versammlungen rede, und zwar 11, 17—34 von den Abendmahlsversammlungen der eigentlichen Gemeinde, und 14, 26 ff. von den hier in Rede stehenden weiteren Versammlungen Zweck Lehre und Unterweisung. Aber diese Ansicht scheint unhaltbar. Es ist schon unwahrscheinlich, daß auch in den Lehrversammlungen, wohin doch Nichts als die einfache klare Unterweisung gehörte, die Zungenredner u. s. w. aufgetreten sein sollten. Die Erweisung dieser so eminent innerlichen und esoterischen Geistesgaben konnte nur in die esoterischen Gottesdienste der Gemeinde fallen, und nach den vom Apostel selbst ausgesprochenen Grundsätzen müßten wir erwarten, daß, wenn die Corinthier die Zungenredner auch in den der Mission dienenden Lehrgottesdiensten hätten auftreten lassen, der Apostel dies nicht bloß regulirt, sondern geradezu inhibirt haben würde. Sodann sind die Ausdrücke, in denen Kap. 14 von den Versammlungen redet, dieselben, in welchen 11, 17 ff. von den Versammlungen geredet wird: es sind Beides Versammlungen der ἐκκλησία als solcher, es ist Beides ein συνέχουσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό 11, 20, vgl. 14, 23. Und wenn 14, 23 von Versammlungen der „ganzen“ Gemeinde die Rede ist, so bildet das keinen Gegensatz gegen die 11, 17 ff. besprochenen Versammlungen, da auch bei den Abendmahlsversammlungen die Gemeinde als solche ganz zusammenkam; nicht das war der Unterschied zwischen den Abendmahls- und den Lehrversammlungen, daß nur bei letzteren die Gemeinde ganz, bei ersteren aber in Abtheilungen zusammengekommen wäre; dem widerspricht das ἐπὶ τὸ αὐτό 11, 20 durchaus, sondern daß bei den Lehrversammlungen nicht allein die Gemeinde als solche, sondern auch die Suchenden und selbst die Ungläubigen Zutritt hatten, bei den Abendmahlsversammlungen aber nur die eigentliche Gemeinde versammelt war, machte den Unterschied. Wenn

aber Paulus 14, 23 die Möglichkeit setzt, daß auch bei den daselbst von ihm besprochenen Versammlungen *ιδιώται* und selbst *ἄπιστοι* zugegen sein könnten, so ist zu beachten, daß er dies eben auch nur hypothetisch thut, daß er nur die Möglichkeit fingirt. Dies muß und kann er, weil auch unter Denen, welche sich zu der eigentlichen Gemeinde zählen lassen, und von der nicht das Herz erforschenden Gemeinde dafür angenommen werden müssen, immer auch wirklich Solche sein werden, die nach ihrem Herzensstande nur Idioten, ja noch Ungläubige sind. Weil der Apostel Versammlungen vor Augen hat, zu denen principiell Idioten und Ungläubige nicht gehören, denen aber factisch oft solche beigemischt sein werden, so sagt er ganz richtig: „wenn nun in die versammelte Gemeinde auch solche einträten, so —;“ wogegen er, wenn er von den eigentlich für Idioten und Ungläubige eingerichteten Gottesdiensten redete, vielmehr sagen würde: „da nun mit der Gemeinde auch solche zugegen sind, so —.“ Wir können daher in diesen Worten nicht einen Beweis dafür finden, daß hier die exoterischen Gottesdienste besprochen würden. Wohl aber finden wir in ihnen das wichtige Princip ausgesprochen: daß auch die esoterischen Gottesdienste, welche die sichtbare Kirche sich einrichten mag, niemals von der Voraussetzung aus eingerichtet werden dürfen, als ob da die Gemeinde der Gläubigen in gesichteter Reinheit zur Stelle wäre, sondern daß wegen der Spreu unter dem Weizen auch diese Gottesdienste neben Dem, was den Glauben fördert, immer auch das bieten müssen, was den Glauben erweckt und schafft. Aus diesen Gründen müssen wir annehmen, daß 1 Cor. 11—14 nur von den Abendmahlsgottesdiensten der Gemeinde als solcher die Rede sei. Gesezt indessen, es wäre wirklich 14, 26 ff. von den exoterischen Lehrgottesdiensten die Rede, so würden wir auch aus dieser Stelle nicht mehr über dieselben erfahren als wir schon davon wissen, außer dem Einen, daß und wie in denselben auch die Charismen zur Lehre thätig werden sollten.

Ein ungleich Mehreres erfahren wir über die zweite Art von gottesdienstlichen Versammlungen in den heidenchristlichen Gemeinden. Mit den exoterischen, auch den Missionszwecken dienenden täglichen Lehrversammlungen, in denen ja das Abendmahl nicht gehalten werden konnte, allein war dem gottesdienstlichen Bedürfnisse der Gemeinde nicht genügt; es bedurfte der den Gemeindegliedern als solchen eignenden Abendmahlsversammlungen, die ja auch die Gemeinde zu Jerusalem neben den Tempelversammlungen gehabt hatte. Solcher, von den Apg. 19, 9 gedachten Versammlungen wohl zu unterscheidenden Abendmahls-gottesdienste finden wir denn auch Apg. 20, 7—11 und nicht bloß 1 Cor. 11, 17—34, sondern nach unserer Meinung in dem ganzen Abschnitt 1 Cor. 11—14 erwähnt. Aus diesen Stellen erschen wir nun zuerst, daß diese Gottesdienste für die eigentliche Gemeinde als solche bestimmt waren: Apg. 20, 7. 8 wird von ihnen der Ausdruck gebraucht, der in der nachherigen Kirchensprache der stehende Ausdruck für den Hauptgemeindegottesdienst ist, nemlich *συνάγεσθαι, συνάξις*; 1 Cor. 11, 18. 20. 14, 23. 28 werden sie als ein *συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ*, als ein *συνέρχεσθαι ἐπὶ τὸ αὐτό* bezeichnet. Sodann erschen wir aus diesen Stellen, was in den Versammlungen dieser Art vorgenommen ward. Der Hauptzweck derselben war 1 Cor. 11, 20. 23 die Abendmahlsfeier, denn diese dient Apg. 20, 7 als die für sie charakteristische Bezeichnung: *συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον*. Aber außerdem fand in ihnen Apg. 20, 7. 9. 1 Cor. 14, 26 ff. auch Lehrverkündigung statt, und zwar nicht bloß zufällig, sondern 1 Cor. 11, 26 grundsätzlich. Ferner sehen wir (1 Cor. 11, 21. 22) auch hier, wenigstens noch für die erste Hälfte der apostolischen Zeit, das Abendmahl mit einem gemeinsamen Mahl verbunden. Daß auch Gebet in diesen Gottesdiensten geopfert ward, wird uns zum Ueberfluß 1 Cor. 14, 13—17 ausdrücklich bezeugt. Und wenn uns auch diese beiden Stellen über eine Darbringung von Gaben Nichts sagen, weil sie ja nicht den Zweck einer detaillirten Beschreibung des Abendmahls-gottesdienstes haben, so bürgen uns doch die Connexität

Ebr. 13, 15. 16 des Opfers der Lippen und der Werke, die Art wie dem Apostel 2 Cor. 9, 12—14 der Begriff der *xoravía* in den Gebeten und Liebesgaben der Gemeinde concret wird, der große Werth, welchen Paulus stets auf die Einsammlung von Liebesgaben legt, und vollends die Art, wie er nicht bloß für Corinth, sondern auch anderswo 1 Cor. 16, 1. 2 die Darbringung der Gaben gottesdienstlich ordnet, sowie endlich die natürliche Zusammengehörigkeit der Darbringung der Gaben mit den gemeinsamen Mahlzeiten, mit Sicherheit dafür, daß in diesen Gottesdiensten auch Liebesgaben dargebracht wurden, und daß also auch die *xoravía* vollständig in ihnen zur Darstellung kam. Sonach enthielten diese Gottesdienste sämtliche (vgl. Apg. 2, 42) Cultuselemente, während die Versammlungen erster Art auf Lehrmittheilung und Gebet beschränkt waren. Und da nun überdem, wie oben bereits ausgeführt, hier in der Mitte der Heidenwelt die Rücksicht auf den Tempel und das israelitische Volksthum überhaupt wegsiel, so werden wir um so mehr in diesen Abendmahlsversammlungen die eigentlichen Hauptgottesdienste der heidenchristlichen Gemeinden zu sehen haben, zu welchen sich die Lehrgottesdienste trotz ihrer mehr exoterischen und darum extensiveren Bedeutung wegen ihres beschränkteren Inhalts nur als Nebengottesdienste verhalten konnten.

Ein weiterer Unterschied dieser Abendmahls-gottesdienste von den Lehrgottesdiensten Apg. 19, 9 besteht darin, daß diese täglich, jene nur sonntäglich gehalten wurden. Wir haben bereits die Annahme, daß die Gemeinde zu Jerusalem täglich Abendmahl gehalten habe, bezweifeln müssen. Vollends aber, daß in den Gemeinden aus den Heiden täglich Abendmahl gehalten wäre, müssen wir läugnen. Es kann dafür auch nicht eine Silbe des Beweises beigebracht werden, denn daß in den Apg. 19, 9 erwähnten Versammlungen kein Abendmahl gehalten werden konnte, bedarf keiner Ausführung. Auch in der nachapostolischen Literatur von den apostolischen Vätern an findet sich nicht eine Spur von täglicher Abendmahlsfeier, wohl aber von Auszeichnung des Sonntags; und das erste bestimmte

Zeugniß über die Zeiten der Abendmahlsfeier, der Brief des Plinius, bezeugt geradezu die nur sonntägliche Feier; und nur von einer solchen weiß nachher das ganze kirchliche Alterthum, bis man erst nach Jahrhunderten auf die tägliche Abendmahlshaltung aus dogmatischen Gründen kommt. Vielmehr liefert das N. T. den positiven Beweis, daß, wie es auch in der Gemeinde zu Jerusalem gewesen sein möge, wenigstens in den Gemeinden aus den Heiden von vorn herein nur sonntägliche Abendmahlsfeier stattfand: Apg. 20, 7 ist der Sonntag als der Tag der Versammlung zum Abendmahl bezeichnet; 1 Cor. 16, 2 ordnet Paulus die Einsammlung von Liebesgaben wie für die Gemeinden in Galatien so für die corinthische auf den Sonntag; und Offenb. 1, 10 wird der Sonntag nicht allein als der vorzugsweise dem Leben in göttlichen Dingen bestimmte Tag hingestellt, sondern auch schon mit dem Namen, den er nachher durch das ganze christliche Alterthum hindurch führt, *ἡ κυριακή ἡμέρα* genannt. Und man wird sich den Sachverhalt nicht so denken können, daß zwar der Sonntag einer ausgezeichneteren Geltung genossen, daß aber Abendmahlsfeier auch an jedem anderen Tage gehalten wäre. Denn ausgezeichnet konnte der Sonntag nur dadurch werden, daß man sich an ihm nicht bloß des Gnadenmittels des Wortes, sondern auch des Sacraments gebrauchte. Wollte man dies verwerfen, so bliebe nur die bedenkliche und jedenfalls unrichtige Annahme übrig, man habe den Sonntag dadurch ausgezeichnet, daß man ihn sabbathlich hielt. Aber die beiden ersten unter den angeführten Stellen beschränken auch ganz deutlich die Abendmahlsfeier auf den Sonntag. Denn Apg. 20, 6 ff. wartet Paulus, der offenbar mit der Gemeinde zum Abschiede das Abendmahl halten will, zu diesem Zwecke bis zum Sonntag. Und 1 Cor. 16, 2 ordnet er das Hinterlegen von Liebesgaben auf den Sonntag, weil diese Darbringung sich mit den Gemeindemahlzeiten, und diese wieder mit der Abendmahlsfeier verbanden, letztere aber nur an den Sonntagen stattfand. Diesen Grund hinweggedacht, blieb gar keine Veranlassung, die Darbringung

von Liebesgaben gerade auf den Sonntag zu ordnen. Dazu kommt noch die Stellung, welche die gemeinsamen Mahlzeiten einnehmen. Wir sehen 1 Cor. 11, 20 ff. das Abendmahl noch constant mit gemeinsamem Mahl verbunden, denn letzteres führt seinen Namen noch vom Abendmahl, heißt selbst das *κυριακὸν δεῖπνον*. Andererseits aber sehen wir 1 Cor. 11, 22. 34 diese gemeinsamen Mahle der Gemeinde bereits von dem gewöhnlichen Essen und Trinken in den Privathäusern gesondert. Die Gemeinde in Jerusalem, die in Abtheilungen in Privathäusern das Abendmahl hielt, möchte das Abendmahl mit dem häuslichen Essen und Trinken verbunden haben; die Heidengemeinden aber, die 1 Cor. 11, 18. 20. 14, 23 vollzählig zum Abendmahl zusammenkamen, mußten das gottesdienstliche gemeinsame Mahl von den häuslichen Mahlzeiten scheiden. Dann konnte aber auch solch *κυριακὸν δεῖπνον* nicht täglich stattfinden, wenn nicht alle Häuslichkeit dahin fallen sollte. Aus diesen Gründen sehen wir uns zu der Annahme genöthigt, daß die Abendmahlsgottesdienste nur Sonntags gehalten wurden. Außerdem endlich bezeugt uns Apg. 20, 7 ff., daß diese Abendmahlsgottesdienste, offenbar in Anschluß an die Stiftung des Abendmahls, Abends stattfanden. Und aus den Stellen Apg. 18, 7. 1 Cor. 16, 19. Röm. 16, 5. 23. Philem. 2. Col. 4, 15. Phil. 4, 22 sehen wir, daß sie in eignen (vgl. Apg. 20, 8), in Häusern von Gemeindegliedern befindlichen Localen gehalten wurden.

Es fanden also in den apostolischen Gemeinden aus den Heiden zwei Arten gottesdienstlicher Versammlungen statt: erstens tägliche Lehrgottesdienste mit Lehrmittheilung und Gebet, an denen auch die Neuerweckten und selbst die Fremdlinge Theil nahmen; zweitens Abendmahlsgottesdienste, an den Abenden der Sonntage, mit Lehrmittheilung, Darbringung von Gebet und Gaben, gemeinsamem Mahl und Abendmahl, bei welchen die ganze Gemeinde, aber auch nur diese, zusammenkam. Wir haben nun noch zusammenzustellen, was sich über die Ausgestaltung der einzelnen Cultuselemente in den Gottesdiensten zweiter Art im N. T. findet.

Was zuerst die Lehramttheilung in diesen Gottesdiensten betrifft, so sehen wir aus 1 Tim. 4, 13, daß sie aus Vorlesung der heiligen Schrift und Predigt, Auslegung und Anwendung der Schrift zur Belehrung und Ermahnung, bestand. Das Vorlesen, von welchem auch Offenb. 1, 3 die Rede ist, bestand selbstredend zunächst in einem abschnittweisen Vorlesen des A. T., des Gesetzes und der Propheten (Apg. 13, 15), wie es in den Synagogen üblich war. Aber diese Vorlesung war für christliche Gemeinden nicht genügend. So lange es noch keine neutestamentlichen Schriften gab, mußte nothwendig zwischen dieser Vorlesung des A. T. und ihrer Auslegung und Anwendung die apostolische Verkündigung mit der Bezeugung der die alttestamentliche Weissagung erfüllenden neutestamentlichen Thatfachen eintreten. Daher kann es uns nicht befremden, wenn wir die neutestamentlichen Schriften sofort wie sie entstanden, zur Vorlesung in den Gottesdiensten gebrauchen sehen. Paulus befiehlt 1 Thess. 5, 27. Col. 4, 16 ausdrücklich, daß seine Briefe in den Versammlungen der ganzen Gemeinde vorlesen werden sollen; und er stellt dabei dies sein schriftliches Wort seiner mündlichen apostolischen Verkündigung ganz gleich 2 Thess. 2, 15. Es war also sachlich richtig und durch apostolische Einrichtung hervorgerufen, wenn die Kirche die neutestamentlichen Schriften, so wie sie entstanden, auch in den Versammlungen gleich den alttestamentlichen lesen ließ. Aber mit der Vorlesung des geschriebenen Gotteswortes verband sich in den apostolischen Gemeinden das auslegende, die göttlichen Heilthaten in Erinnerung rufende, auf die Gemeinde zu deren Belehrung und Ermahnung anwendende mündliche Wort, die Predigt; wie Apg. 20, 7 ff. und 1 Cor. 14, 26 ff. satksam bezeugen. Ueber die Länge derselben darf man aus Apg. 20, 7. 9 Nichts schließen, da in diesem besonderen Falle die Länge der Predigt in dem vollen Herzen des scheidenden Paulus ihr genügendes Motiv findet. Ferner hat man neuerlich*) aus den Apg. 20, 7. 9. 11

*) Harnack a. a. O. 83. 107.

von dem Predigen gebrauchten Ausdrücken *διαλέγεσθαι*, *ὁμιλεῖν*, schließen wollen, daß die Predigt damals nicht aus einem Lehrvortrage Eines, sondern vielmehr aus einem Wechselgespräch zwischen dem Lehrenden und der ganzen Gemeinde bestanden, die Form der Unterredung gehabt habe. Aber in dem *διαλέγεσθαι* liegt dies nicht nothwendig; das *διά* in diesem Compositum kann auf die Redenden bezogen werden, und dann allerdings bezeichnet es ein Reden, bei welchem das am Worte sein zwischen den Redenden hin und wieder geht, eine Unterredung; aber das *διά* kann auch auf den Gegenstand der Rede sich beziehen, dann wird *διαλέγεσθαι* mit dem Dativ des Angeredeten verbunden, und heißt dann den Gegenstand der Rede den Hörern in der Rede auseinander legen. Und in der letzteren Bedeutung haben wir es Apg. 20, 7. 9 zu nehmen; wie es auch Ebr. 12, 5 so zu nehmen ist, wo von einem sich Unterreden gar nicht die Rede sein kann. Anders freilich ist es mit dem *ὁμιλεῖν* 20, 12. Nicht als ob es niemals von eigentlichem Lehrvortrage gesagt werden könnte. Aber an dieser Stelle heißt es wirklich „sich unterreden“; nur ist dabei zu bemerken, daß hier der Gottesdienst bereits mit dem Abendmahl beendet ist, und daß Paulus nach beendetem Gottesdienst nun mit der Gemeinde „sich unterhält“. Ein anderes Beispiel aber, daß die Predigt in Form des Wechselgesprächs vor sich gegangen sei, bietet das N. T. nicht dar. Im Gegentheil geht aus der Stelle 1 Cor. 14, 30. 31, welche doch sonst für die Lehrverkündigung die größte Freiheit gestattet, mit Sicherheit Das hervor, daß immer nur Einer zur Zeit reden darf, daß, wenn Einer redet, die Anderen hören sollen, daß also kein Wechselgespräch, kein Dialog stattfinden soll.

Wichtiger ist die andere, neuerdings vielseitig verfochtene Ansicht, daß in den apostolischen Gemeinden absolute Lehrfreiheit bestanden habe, daß es jedem Gemeindegliede mit alleiniger Ausnahme der Weiber (1 Tim. 2, 11. 12. 1 Cor. 14, 34. 35) zugestanden habe, in den Gottesdiensten lehrend aufzutreten. Aber nicht nur daß hiefür kein Beweis aus dem N. T. zu erbringen ist, findet sich vielmehr im Gegentheil

Jacob. 3, 1 die ausdrückliche Warnung, daß sich nicht allzu-
viele zum Lehramt drängen mögen um der damit verbundenen
Verantwortlichkeit willen. Vorurtheilsfreie Auffassung wird
nicht läugnen können, daß der ganze Apostolos aus der Voraus-
setzung herausredet, daß das öffentliche Lehren in der Gemeinde
zum Amt der Presbyter gehört. Wir haben schon oben
gesehen, wie die Apostel schon innerhalb der Gemeinden Jeru-
salems und Judäas die beiden Ämter der Diaconen und
Presbyter einrichteten. Diese Ämter traten nun auch in die
Heidengemeinden über. Der Diaconen ist 1 Tim. 3, 8—10.
12. 13. Phil. 1, 1 erwähnt, aber über ein Tugiren derselben
in den Gottesdiensten, wie es in der späteren Kirche allerdings
statthatte, findet sich hier noch Nichts. Neben den Diaconen
finden sich in den Heidengemeinden auch Diaconissinnen 1 Tim.
3, 11. 5, 9—16. Röm. 16, 1. Wenn wir den Jacobus in
Jerusalem eine an das Amt der späteren Bischöfe erinnernde
Stellung einnehmen sahen, so finden wir nicht allein diese
Stellung des Jacobus Gal. 1, 19. 2, 9. 12. 1 Cor. 9, 5
weiter bezeugt, sondern wir werden auch, was das späteste
neutestamentliche Buch, die Offenbarung Kap. 1, 20 ff. von
den Engeln der Gemeinden sagt, nicht wohl anders als von
Bischöfen verstehen können. Wie aber das Gemeindeamt und
das Regieramt sich in den Gemeinden aus den Heiden erhielt
und weiter entwickelte, so auch das Amt der Presbyter. In
Kleinasiën setzen Apg. 14, 23 Paulus und Barnabas gemeinde-
weise Presbyter; und ein Gleiches befiehlt Paulus Tit. 1, 5
dem Titus, bei den kretensischen Gemeinden zu thun; außerdem
sind die Stellen 1 Tim. 4, 14. Phil. 1, 1. Jacob. 5, 14.
Ebr. 13, 24 zu vergleichen. Den Gemeinden wird befohlen,
die Presbyter mit dem Leiblichen zu versorgen Gal. 6, 6.
1 Tim. 5, 18 und sie zu lieben, sie zu ehren, und ihnen
gehorsam zu sein 1 Thess. 5, 12. 1 Tim. 5, 18. Ebr. 13, 17.
In der späteren Zeit nennen sich die Apostel Petrus und
Johannes 1 Petr. 5, 1. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1 selbst Presbyter;
und in der Offenbarung 3. B. 4, 4. 5, 8 ff. repräsentiren
24 Presbyter die ganze Kirche. Diesem Presbyteramt nun

lag von Amts wegen die öffentliche Lehrverkündigung in der Gemeinde ob. Denn wenn wir die Stellen 1 Tim. 3, 1—7. Tit. 1, 6—9. 1 Petr. 5, 1—4, in welchen die Erfordernisse zum Presbyteramt dargelegt werden, näher ansehen, so finden wir eine Reihe von ihnen nöthigen persönlichen Eigenschaften, aber von zu ihrer Amtsausrichtung erforderlichen Tüchtigkeiten nur das Doppelte aufgezählt, daß sie einer Seits tüchtig die Gemeinden zu weiden, anderer Seits lehrhaftig, zum Lehren und Vermahnen als die Haushalter Gottes geschickt sein sollen. Und damit stimmen auch die anderen, von der amtlichen Thätigkeit der Presbyter redenden Stellen überein: einer Seits ist 1 Thess. 5, 12. 1 Tim. 5, 17 das Vorstehen, anderer Seits ist das Lehren Gal. 6, 6, das Vermahnen 1 Thess. 5, 12, das Handhaben des Wortes und der Lehre 1 Tim. 5, 17, das Wachen über den Seelen Ebr. 13, 17 ihre Arbeit. Und nur nach einer einzigen Seite hin erscheint die Lehrmittheilung in der Gemeinde im N. T. auch für Solche offen, die das Presbyteramt nicht haben, nemlich für die mit Charismen Ausgerüsteten. Um zu einer richtigen Anschauung von den Charismen und ihrer Bedeutung zu gelangen, ist nicht zu übersehen, daß dieselben sich in den Gemeinden aus den Juden gar nicht oder doch sehr spärlich finden. Dagegen erscheinen sie in den Heidengemeinden sofort, und zu Anfang zahlreicher als in den späteren neutestamentlichen Schriften. Der Israelit nemlich brachte, wenn er Christ wurde, vermöge seiner Erziehung unter dem Gesetz und der Verheißung Das mit, was zur Führung der Aemter in der christlichen Kirche und sonderlich des kirchlichen Lehramts erforderlich war; für ihn gab es bereits eine geschichtliche Entwicklung, die, wenn die Erkenntniß Christi hinzukam, als Vorbereitung auf kirchliche Berufsthätigkeit dieser und jener Art genügte. Dies Alles fiel natürlich in den Heidengemeinden weg, wo die Befehrung einer Persönlichkeit zugleich den Bruch derselben mit ihrer bisherigen Erziehung und Entwicklung bedeutete; und es hätte hier für die Aemter an Personen fehlen müssen, wenn nicht die Vorbereitung derselben im Wege der Erziehung und Bil-

dung in anderem Wege ersetzt worden wäre. So gehört es zur Hineinschaffung der Kirche in die Welt, daß der heilige Geist in den ersten Zeiten der Sammlung der Kirche aus den Heiden in Kraft der Gnaden einzelnen Persönlichkeiten solche Fähigkeiten mittheilte, welche sonst das Resultat einer Entwicklung aus dem Geist und dem Glauben einer Seits und aus natürlicher Begabung und der Erziehung anderer Seits zu sein pflegen, um so für die Aemter und Thätigkeiten der Kirche Personen zu bereiten. Diese Beziehung der Charismen auf die Aemter hält auch Paulus stets fest 1 Cor. 12, 4. 5. 6. Hiernach hätten denn freilich auch alle mit Charismen Begabten ins Amt kommen müssen. So waren z. B. Barsabas und Silas dem Amte nach Presbyter und dem Charisma nach Propheten Apg. 15, 22. 32. Da nun aber die Schenkung der Charismen ein reines Gnadenwerk des heiligen Geistes, und folgeweise so vollkommen und vollständig war, daß die Fülle der Gaben die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der kirchlichen Lebensfunctionen darstellte 1 Cor. 12, 8 ff. 28 ff., anderer Seits aber der Organismus der kirchlichen Aemter der geschichtlichen Entwicklung unterworfen und noch weit nicht fertig war, vielmehr erst durch die Charismen selbst fertig werden sollte, so geschah es nothwendig, daß nicht alle mit Charismen Ausgerüsteten ins Amt, z. B. nicht alle mit Lehrgaben Ausgerüsteten ins Presbyteramt kamen. Das war der Zustand der Dinge in Corinth; und bei dieser Sachlage griffen die mit Lehr- und Redegaben mannigfaltiger Art Begabten im Bewußtsein ihrer göttlichen Begnadung zu, und rissen die öffentliche Lehrthätigkeit in einer Weise an sich, mit welcher Amt und Ordnung nicht mehr verträglich waren. Paulus aber ordnet nun die Sache. Er hält 1 Cor. 12, 7 fest, daß die Charismen vom heiligen Geist zum gemeinen Besten gegeben sind, und verbietet darum denjenigen mit Charismen Begabten, die keine amtliche Stellung als Presbyter haben, das öffentliche Reden nicht. Daneben aber hält er abermal fest, daß die Charismen zum gemeinen Besten, zur Erbauung der Gemeinde gegeben sind, verbietet das bloße

Neden um des Neden willen durchaus, und beschränkt und ordnet das öffentliche Auftreten der Begabten in den Gottesdiensten so, daß es mit gottesdienstlicher Ordnung verträglich bleibt 1 Cor. 14, 26 ff. Das also ist gewiß und nicht abzuläugnen, daß außer den Presbytern auch die mit Charismen Begabten in geordneter Weise in den Gottesdiensten der apostolischen Gemeinden lehren durften. Es war eben mit ihnen ein Anderes, sie hatten eine *vocatio immediata*. Aber davon, daß auch Andere, die weder das Presbyteramt, noch ein Charisma hatten, hätten die öffentliche Lehre handhaben dürfen, findet sich keine Spur. Und selbst dies Lehrrecht der Begabten erlosch natürlich in dem Maße, als die Charismen selbst erloschen, durch christliche Erziehung und Bildung entbehrlich gemacht.

Mit den Lectioenen und der Predigt verband sich selbstverständlich auch Gebet; und wahrscheinlich auch Gesang. Denn nach den Stellen Ephes. 5, 19. Col. 3, 16. Jacob. 5, 13 muß in dem Leben und in den Gottesdiensten der apostolischen Gemeinden vom Gesange ein weit gehender Gebrauch gemacht sein; und unter den Charismen fand sich nach 1 Cor. 14, 25. 26 auch eine Gabe des Psalmensingens. Wenn verschiedene Arten von Gesängen (Psalmen, Hymnen, Oden) genannt werden, so ist der Unterschied derselben, wenn überhaupt ein solcher vorhanden, nicht mehr bestimmbar. Nur so viel ist klar, daß die Bezeichnung der christlichen Gesänge als Psalmen auf den a. t. Sprachgebrauch, die Bezeichnung derselben als Hymnen und Oden aber auf den heidnischen zurückgeht. Daß man die erwähnten Psalmen wenigstens nicht ausschließlich für die a. t. Psalmen zu nehmen hat, beweist 1 Cor. 14, 25. 26. Die Lieder wurden nicht bloß als ein Erguß der frommen Gemüthsstimmungen, sondern sie wurden umgekehrt als ein Mittel angesehen, Herz und Gemüth mit heiligem Geist zu erfüllen, denn Ephes. 5, 18. 19 heißt es: wie unrechter Weise der Trinker sich durch Wein mit Rausch erfülle, so sollen die Christen rechter Weise durch Lieder sich mit heiligem Geist und Wesen erfüllen. Es kommt also die

sacramentale Bedeutung des Liedes, es kommt an ihm Das in Betracht, daß es das Wort trägt, welches den heiligen Geist giebt. Darum wird denn auch schon Ephes. 5, 19. Col. 3, 16 hervorgehoben, wie der Gesang die Möglichkeit gewähre, daß die Gemeinde selbst sich, Einer den Anderen, lehre und tröste und vermähne. Auch die Form für diese Gegenseitigkeit ist schon da: Offenb. 4, 8 ff. 5, 9 ff. finden wir schon Wechselgesang, für welchen allerdings die Vorbilder schon in den a. t. Psalmen vorliegen. Daß der Gesang auch mit dem Theil des Gottesdienstes, der die Schriftverlesung und Predigt enthielt, sich verband, erhellt aus der Art, wie Col. 3, 16 Lehrverkündigung und Gesang mit einander verknüpft werden; womit indessen nicht geläugnet werden soll, daß der Gesang gleich dem Gebet auch in den anderen Theilen des Gottesdienstes seine Stelle, ja sogar noch bevorzugtere Stellen gefunden haben werde.

Gehen wir nun zu dem Theile des Gottesdienstes über, den Apg. 2, 42 die *κοινωνία* nennt, und als dessen Bestandtheile wir die Darbringung des Gebets und die Darbringung von Gaben erkannt haben, so tritt uns, was das Gebet betrifft, sogleich die Stelle 1 Tim. 2, 1—3. 8 entgegen. Während das Gebet sonst als nur die Lehrverkündigung oder das Abendmahl begleitend, als secundaires Element erscheint, stellt diese Stelle es als Selbstzweck hin: Die Gemeinde soll in ihren Gottesdiensten eigends zum Gebetsact zusammentreten; die gemeinsame Darbringung des Opfers der Lippen soll ein besonderer, nicht auszulassender Act in ihren Gottesdiensten sein. Dem entspricht auch der geforderte Inhalt: Gebet aller Art, Bitte und Danksagung, für Alles, wofür gebetet werden kann und mag, soll da geopfert werden; es ist das allgemeine Kirchengebet, was da gefordert wird. Wenn man in späterer Zeit aus dem *πρῶτον πάντων* 2, 1 hat folgern wollen, daß damals das allgemeine Kirchengebet den Gottesdienst eröffnet habe, so ist das unrichtig: das *πρῶτον πάντων* gehört nicht zu *ποιεῖσθαι*, sondern zu *παράκληω*. Dieser Gebetsact erscheint so wichtig, daß Paulus selbst gerade für ihn die

Wohlanständigkeit einschärft. Da der Mensch, wenn er betet, vor Gott tritt, ist es billig und recht, daß er dabei selbst leiblich sauber erscheine. Darum sollen die Männer mit unbedecktem, die Weiber mit bedecktem Haupte und in züchtiger Kleidung beten 1 Cor. 11, 4—16. 1 Tim. 2, 9. 10. Auch soll man beim Beten (die alte Gebetsstellung statt des neueren Händefaltens) die Hände aufheben 1 Tim. 2, 8. Das gemeinsame Gebet der Gemeinde vorzusprechen, gehörte zum Amt der Presbyter: Offenb. 4, 4. 5, 8—10 repräsentiren 24 Presbyter, entsprechend den 24 Priesterordnungen im Tempeldienst, die ganze Kirche, und bringen die Gebete der ganzen Kirche in ihrem Namen und an ihrer Statt durch den Hohenpriester Jesum Gotte dar. Und darin findet die Schrift nichts das allgemeine Priesterthum aller Christen Beeinträchtigendes, denn dieselbe Stelle spricht dies allgemeine Priesterthum ausdrücklich aus. Im Gegentheil, das allgemeine Priesterthum vollzog sich eben in diesem Wege: Die Presbyter waren in dieser Function nicht wie in der Function des Lehrens die Verwalter der Gnadenmittel, sondern hier waren sie wirklich der Mund, die Vorbeter der Gemeinde, die die Gebete Aller colligirten und vor Gott brachten. Aber darum nahm nun auch die Gemeinde das von den Presbytern vorgespochene Wort des Gebets ihrer Seite auf: aus 1 Cor. 14, 16. Offenb. 5, 14. 19, 4 sehen wir, daß die Gemeinden auf die Gebete das Amen respondirten. Auch findet sich Offenb. 19, 4 das Respondiren des Hallelujah. Nur die mit Charismen Begabten sehen wir auch hinsichtlich des Vorbetens in die Functionen der Presbyter eintreten 1 Cor. 14, 16.

Wir haben aber schon oben ausgeführt, daß und in welchem Sinne sich mit dem allgemeinen Kirchengebet die Darbringung von Liebesgaben zu dem Act der *κοινωνία*, als das von dem priesterlichen Volk dargebrachte Lob- und Dankopfer verband. Von dieser Darbringung von Liebesgaben ist nun im N. T. viel die Rede. Diese Gaben wurden erstens zur Unterstützung anderer Gemeinden, namentlich derer in

Jerusalem und Judäa, verwendet. Aus Gal. 2, 10 erfahren wir, wie in die die Verpflanzung der Kirche aus Israel in die Heidenwelt begleitenden Verhandlungen ausdrücklich die Bedingung aufgenommen war, daß aber die Heidengemeinden nicht unterlassen sollten, die Judengemeinden mit Liebesgaben zu unterstützen. Worauf es hierbei ankam, war weniger der Ertrag der Unterstützung, sondern man sah in der Darbringung von Fürgebet und Liebesgaben für Andere die Bethätigung und den Ausdruck der christlichen Gemeinschaft mit diesen Anderen; so sollte nun durch diese Opferung der Heidengemeinden für die Judengemeinden die Gemeinschaft zwischen der Kirche aus den Juden und der Kirche aus den Heiden, die durch das Halten und Nichthalten des mosaischen Gesetzes so sehr gefährdet war, lebendig erhalten werden. Dem gemäß ist denn auch verfahren. Schon die Gemeinde in Antiochien sammelte für die Gemeinden in Judäa Apg. 11, 29. 30. 12, 25. Später ließ Paulus in allen Heidengemeinden für die Gemeinde zu Jerusalem sammeln Apg. 24, 17. 1 Cor. 16, 1—4. 2 Cor. 8, 1 ff. Röm. 15, 25—28. Aber nicht bloß für auswärtige Gemeinden, sondern auch und ohne Zweifel regelmäßig wurden diese Opfergaben für die eignen Armen der Gemeinde angewendet. Wie dies schon die Gemeinde in Jerusalem Apg. 4, 34 ff. gethan hatte, so bezeugt uns Röm. 12, 13 von den Heidengemeinden Dasselbe. Und wenn wir Phil. 4, 16 ff. lesen, daß solche Opfergaben auch zur Unterstützung des Apostels verwendet wurden, und dazu nehmen, wie nach dem Vorgesagten Paulus den Gemeinden die Verpflichtung zur Erhaltung der Presbyter auflegt, so werden wir mit Sicherheit schließen dürfen, daß auch das zur Erhaltung der mit Kirchenämtern betrauten Personen Nöthige in diesem Wege aufgebracht ward. Endlich wurde auch Das, was zu den gemeinsamen Mahlzeiten vor dem Abendmahl nöthig ward, im Wege dieser Darbringung herbeigeschafft, wie wir bald sehen werden. Diese Ordnung finden wir ja auch in dem in die apostolische Zeit selbst hinein datirenden Briefe des römischen Clemens vollständig vor.

Dieses Gabenopfer aber sollte nach Anordnung des Apostels 1 Cor. 16, 1—2 in den gottesdienstlichen Versammlungen am Sonntage stattfinden. Zwar hat man, auf das *παρ' ἑαυτῶ τιδέτω* sich stützend, gemeint dies läugnen und die Anordnung des Apostels dahin verstehen zu können, daß Jeder Etwas habe „zu Hause zurücklegen“ sollen. Diese Auslegung paßt aber nicht zu Dem, was die Stelle sonst sagt. Wenn Jeder zu Hause zurücklegen sollte, so war kein Grund zu der Anordnung, daß das Einlegen gerade am Sonntage geschehen solle. Sodann hätte ein solches privates Zurücklegen nimmermehr eine *κοινωνία*, ein die Gemeinschaft der Gemeinde bethätigendes Thun heißen können. Ferner wäre bei solcher Einrichtung ein Nebenzweck, den Paulus im Auge hatte, nicht erreicht worden: Paulus wollte schon jetzt an jedem Sonntage gesammelt haben, damit die Sammlungen nicht erst dann zu geschehen brauchten, wenn er käme. Legte aber Jeder zu Hause zurück, so entstand nicht, wie Paulus will, Ein *θησαυρός*, der bei seiner Ankunft nur abzuliefern war, sondern viele *θησαυροί*, bei jedem Gemeindegliede zu Hause ein besonderer, und die Sammlungen, die *λογίσαι* mußten dann doch erst geschehen, wenn er kam. Es nöthigt aber auch Nichts zu dieser Auffassung. Im Gegentheil heißt *παρ' ἑαυτῶ* einfach „bei sich“, „für sich“: sie sollen das Einlegen bei sich, für sich abmachen. Könnte man nun dies „für sich“ auf die Handlung des Einlegens beziehen, so ergäbe sich allerdings die von uns besprochene Auffassung. Aber Dem steht entgegen, daß nach dem Folgenden durch das Einlegen ein „Schatz“ gebildet werden, und eine „Sammlung“ geschehen soll; dann kann es nicht die Handlung des Einlegens sein, welche Jeder für sich abmachen soll. Es wird also das „für sich“ auf die Bestimmung der Beschaffenheit und des Maasses des Einzulegenden zu beziehen sein: was und wie viel Jeder einlegen will, soll er bei sich und für sich abmachen. Paulus hebt auch hier, wie immer wenn er von diesen Sammlungen redet (z. B. 2 Cor. 8, 8. 9, 7), hervor, daß das Maass des Beizutragenden dem freien Ermessen eines Jeden zu überlassen sei. Dann

fügt sich Alles wohl zusammen: „An jedem Sonntage mache Jeder bei sich aus, wie viel und was er beisteuern will, und lege es ein, indem er was ihm gut dünkt zum Schatze fügt, damit nicht erst wenn ich komme, die Sammlungen zu geschehen brauchen“. Demnach verstehen wir allerdings die Anordnung 1 Cor. 16. 1, 2 dahin, daß diese Sammlungen am Sonntage im Gottesdienst geschehen sollen. Der sonntägliche Gottesdienst wird damit vor anderen als derjenige hingestellt, in welchem die Gemeinschaft der ganzen Gemeinde durch den Act der *κοινωνία* ihre Bethätigung fand.

Zu dem Act der *κοινωνία* gehörte jedenfalls auch der heilige Bruderkuß 1 Theff. 5, 26. 1 Petr. 5, 14. Es ist bekannt, wie sich nachher noch durch viele Jahrhunderte in der Kirche die Sitte erhalten hat, daß in den Gottesdiensten die Männer die Männer und die Frauen die Frauen mit dem Kuß des Friedens grüßten. Diese Sitte ordnen die Apostel selbst in den Gemeinden an 1 Cor. 16, 20. 2 Cor. 13, 12. Röm. 16, 16. 1 Petr. 5, 14. Und 1 Theff. 5, 26 kommt auch die Wendung vor, daß der Apostel Diejenigen, an welche er zunächst seinen Brief schickt, auffordert, in seinem Namen die ganze Gemeinde mit dem heiligen Kuß zu grüßen. An welchem Punkte des Gottesdienstes diese Ceremonie des Liebes- und Friedenskusses vorgenommen ward, ist uns zwar nirgend gesagt, aber ihre Bedeutung weist hin an den Anfang des Acts der gemeinsamen Gebete und Gabenopfer als Bezeugung, oder an das Ende dieses Acts als Besiegelung derjenigen Gemeinschaft, welche sich in diesem Acte bethätigen sollte oder bethätigt hatte. Damit stimmt auch 1 Theff. 5, 25. 26 überein, wo der Apostel seine Bitte um Einschließung seiner in den Friedenskuß unmittelbar an seine Bitte um Einschließung seiner in das Fürgebet der Gemeinde knüpft.

Den Abendmahlsact betreffend, finden wir zuvörderst auch in den Heidengemeinden das Abendmahl mit einem gemeinsamen Mahl verbunden. Die wenigen Stellen, die davon reden, nemlich 1 Cor. 11, 20—22. 33. 34 und Judä 12, vgl. 2 Petr. 2, 13, bezeugen wenigstens das Vorhandensein dieser

gottesdienstlichen Gemeindemahl auch in den Gemeinden aus den Heiden; und die erstere Stelle bezeugt auch die Verbindung derselben mit dem Abendmahl. Denn nur wegen dieser Verbindung kann dies Mahl 1 Cor. 11, 20 das *κυριακὸν δεῖπνον* genannt werden; es ist das Mahl, bei welchem der Herr sich mit seiner Gemeinde zu Tische setzt; diese Anwesenheit des Herrn vollzieht sich in dem mit dem Mahl verbundenen Abendmahl. Die Einrichtung sollte darum nach 1 Cor. 11, 21. 33 die sein, daß jedes Gemeindeglied, der Arme wie der Reiche, nach seinem Vermögen zu der Ausrichtung des Mahls beisteuerte, und daß diese Beiträge der Einzelnen zusammengethan, und zusammen verzehrt wurden. Auch diese Beiträge gehörten also zu dem Gabenopfer; und da nun das Abendmahl mit dem gemeinsamen Mahl sich verband, so wird man sich's nicht anders denken können, als daß auch die Abendmahls Elemente aus den zum Mahle dargebrachten Gaben entnommen wurden. Weiter aber stellt sich nun eine bedeutende Abweichung der in den Heidengemeinden üblichen Weise diese Mahle zu halten von der in Jerusalem üblichen heraus. Während nemlich hier sich das Abendmahl mit dem häuslichen Essen verband, und folglich dieses die Bedeutung eines Gemeindemahls gewann, sehen wir 1 Cor. 11, 22. 34 diese Verbindung aufgehoben, die gemeinsamen Mahle von dem häuslichen Essen getrennt und als besondere gottesdienstliche Mahle von der ganzen Gemeinde gehalten. Es war dies die nothwendige Folge von der Verlegung der Abendmahlsversammlungen aus den Häusern in Gemeinde-locale Apg. 20, 7 ff. Ja, wenn diese Mahle Judä 12 nicht mehr Herrenmahl, sondern *ἀγάπαι* genannt werden, so möchten wir schließen, daß da bereits noch eine weitere Veränderung vorgegangen, daß da schon die Feier dieser Mahle ganz von der Abendmahlsfeier getrennt sei, um so mehr da diese Veränderung jedenfalls bald nach der apostolischen Zeit eintrat, und seitdem nur noch der Name „Agapen“ vorkommt. Anlaß dazu konnte die schon 1 Cor. 11, 21 eingetretene Verderbniß

dieser Mahle gegeben haben: man setzte den Character der Gemeinsamkeit dieser Mahle aus den Augen, man that nicht die sämmtlichen Beiträge zusammen, sondern Jeder behielt das von ihm Dargebrachte, und Jeder aß dann auch das Seine, der Reiche reichlich, und der Arme kärglich, wodurch dann wieder die Reichen auf den Abweg geriethen, diese Mahle als Gelegenheiten zum Essen und Trinken auszubeuten. Und nach Judä 12, vgl. 2 Petr. 2, 13, benutzten die unreinen Elemente in den Gemeinden diese Mahle gar, um geradezu Convivien daraus zu machen. Trennte man aber aus diesen Ursachen die Mahle von dem Abendmahl, so wurden sie dadurch natürlich aus Herrenmahlen in bloße Liebesmahle umgesetzt. Zu Anfang indessen waren die gemeinsamen Mahle auch in den Heidengemeinden mit dem Abendmahl verbunden. Ob sie demselben vorangingen oder nachfolgten, ist nirgend gesagt, doch ist das Erstere wegen des Vorgangs bei der Einsetzung des Abendmahls mehr als wahrscheinlich.

Vom Abendmahl selbst reden die Stellen Apg. 20, 7 ff. 1 Cor. 10, 16—18 und 1 Cor. 11, 23—30. Jene Stellen verbürgen uns die regelmäßige, wenigstens sonntägliche Abendmahlsfeier auch in den Gemeinden aus den Heiden; und 1 Cor. 11, 23—35 verbürgt uns überdem, daß man sorglich bemüht war, die Stiftungsmäßigkeit beizubehalten. Die Abendmahlsselemente wurden, wie wir aus 1 Cor. 10, 16 erfahren, gesegnet. Wenn die Stelle dies bloß von dem Kelch und nicht auch von dem Brode aussagt, so hat das nur seinen Grund in dem auf etwas Anderes als auf eine Beschreibung des Abendmahlsritus gerichteten Zweck der Stelle. Wie man diese Segnung, Consecration vollzog, ob durch Recitation der Einsetzungsworte, oder durch ein Gebet, und wenn letzteres, ob dabei das Gebet des Herrn gebraucht ward, — über dies Alles erfahren wir Nichts, und Alles, was man darüber sagen wollte, würde unnachweisliche Vermuthung bleiben müssen. Die Distribution geschah beim Brode durch das Brechen 1 Cor. 10, 16. Viel später hat die Kirche in

das Brechen des Brodes eine Beziehung auf das Brechen des Leibes Christi hineingelegt; aber im Neuen Testament liegt Nichts vor, was nöthigte, über den einfachen Sinn der Einsetzungsworte hinauszugehen, welche das Brechen und Geben zusammenstellen, und dadurch in das Brechen nur die Bedeutung der distributio, der Austheilung des Einen Leibes an Alle, und somit der Gemeinschaft hineinlegen 1 Cor. 10, 16. 17. Endlich sehen wir aus Apg. 20, 11, daß Paulus das Abendmahl administriert und zugleich selbst nimmt. Daraus mögen wir schließen, daß die Reichung des Abendmahls zum Amt der Presbyter gehörte, und daß sie dasselbe jedes Mal selbst mit genossen.

Wir haben nun schließlich noch die Frage zu beantworten, wie und in welcher Abfolge sich die einzelnen Elemente des Abendmahlsgottesdienstes zum Ganzen verbanden? Da nirgend im Neuen Testament der Verlauf eines solchen Gottesdienstes vollständig beschrieben wird, so sind wir an die Combination gewiesen, die aber auch das Nöthige mit Sicherheit ergibt. Gehen wir davon aus, daß nach der Natur der Sache das Abendmahl den Schluß machte, so haben wir aus 1 Cor. 11, 20 ff. gesehen, daß sich diesem das gemeinsame Mahl verband, und dazu mehr als wahrscheinlich gefunden, daß letzteres ersterem vorausging. Da aber die Speisen für das gemeinsame Mahl durch die Gabenopferung 1 Cor. 11, 21 aufgebracht wurden, so ging nothwendig die Darbringung der Gebete und Gaben wiederum dem gemeinsamen Mahl voran. Endlich erschen wir aus Apg. 20, 7, daß der Predigtact vor dem Abendmahl, also auch vor den unmittelbar oder mittelbar damit verknüpften Acten der Darbringung der Gebete und Gaben, so wie des gemeinsamen Mahles vorausging. Und innerhalb des Predigtacts trat dann wieder naturgemäß die Schriftverlesung der Predigt und dem Lehrvortrage voran. Die Anordnung des Gottesdienstes folgte mithin genau der Reihenfolge, in welcher Apg. 2, 42 die Cultuselemente aufzählt, nur daß an dieser Stelle die Gebete zuletzt ge-

nannt werden, weil sie nicht bloß einen eignen Act ausmachen, sondern auch in jedem der anderen Acte ihre Stelle finden. Wir können uns demnach nach allem Gesagten von diesen Abendmahls-gottesdiensten der apostolischen Gemeinden folgendes Bild entwerfen: Sonntäglich kam die Gemeinde zum Hauptgottesdienste zusammen. Dann ward zuerst unter begleitendem Gesange und Gebete die heilige Schrift Alten Testaments und, in dem Maasse als sie entstanden, auch newtestamentliche Schriften verlesen, worauf von den Presbytern oder auch von mit lehrhaften Charismen Begabten Lehrvorträge, Predigten gehalten wurden. Dann folgte zweitens, angefangen oder beschloffen von dem Kuß der Liebe, der Act der Darbringung der Gebete (des allgemeinen Kirchengebets) und der für die Unterstützung fremder Gemeinden und der Gemeindearmen, für die Erhaltung der Kirchendiener, für die Ausrüstung des gemeinsamen Mahles und für die Herbeischaffung der Abendmahls-elemente bestimmten Liebesgaben, in der Weise, daß die Presbyter die Gebete vorbeteten unter den Responfen der Gemeinde, und die Gaben entgegennahmen. Daran schloß sich drittens das gemeinsame Mahl, und an dieses das Abendmahl so, daß der Presbyter die Elemente segnete, und dann (das Brod durch Brechen) austheilte, auch selbst es genoß.

Dieser Abendmahls-gottesdienst war also — was sehr wichtig ist, und nicht genau genug bemerkt werden kann — dreitheilig: er bestand aus dem Lehract, Lectio und Predigt enthaltend, dem Opferact, die Darbringung der Gebete und Gaben enthaltend, und dem Abendmahlsact, das gemeinsame Mahl und das Abendmahl enthaltend. Außer diesen sonntäglichen Hauptgottesdiensten gab es aber auch noch tägliche Gottesdienste, nur aus Lehre und Gebet bestehend.

Von christlichen Festen, von Ansätzen eines christlichen Kirchenjahres ist im Neuen Testament noch nicht die Rede. Aber es liegen für die Entwicklung eines solchen die Elemente in dem Vorhandensein des Sonntags und in der Art,

wie der Apostel 1 Cor. 5, 8. 16, 8 zwar von seinem israelitischen Standpunkte aus, aber doch den Heidenchristen gegenüber nicht allein nach den alttestamentlichen Festen die Zeit berechnet, sondern auch die neue Bedeutung auseinanderlegt, welche dieselben in Christo gewonnen haben, und die Heidenchristen auffordert, dieser geistlichen Bedeutung derselben gerecht zu werden. Ein Antrieb, ebenfalls in neuer Bedeutung Ostern zu halten, war in 1 Cor. 5, 8 immerhin gegeben.

Das ist Alles, was wir über den neutestamentlichen Cultus wissen, und man sollte sich enthalten, die Lücken unseres Wissens durch Vermuthungen ausfüllen zu wollen, die doch nie den Werth ausgemachter Wahrheit haben, wohl aber stets der Tendenz Waffen in die Hand geben. So hat man sich bekanntlich oft Mühe gegeben, wahrscheinlich zu machen, entweder daß im neutestamentlichen Gottesdienst gar keine liturgische Bindung und Formulirung, kein formulirtes Gebet u. s. w. stattgefunden habe, oder umgekehrt daß Alles darin auf das Genaueste geordnet und formulirt gewesen sei. Aber zu beweisen ist weder das Eine noch das Andere; und alle versuchten Beweisführungen der Art haben nur die Folge gehabt, daß sie von Denen ausgebeutet sind, denen um anderer Ursachen willen daran lag, das Leben der apostolischen Gemeinden entweder als die süße Anarchie eines geistvollen Selbstgovernment, oder als das geschlossenste Einhergehen in vorgeschriebener das Kleinste umfassender äußerlicher Ordnung darzustellen.

Gleichwohl sind wir keineswegs der Meinung, als ob die Bedeutung Dessen, was wir von dem neutestamentlichen Cultus wissen, gering anzuschlagen wäre. Vielmehr erblicken wir eine tiefe göttliche Providenz darin, daß wir davon gerade so Viel und nicht Mehr wissen. Wir sagen nemlich von der neutestamentlichen Zeit, was Ritsch*) erst von der Zeit Justin's sagt: „Die Elemente des christlichen Gottesdienstes

*) Pract. Theol. II. 1. S. 269.

sind nun für immer gegeben; und zwar in natürlicher Folge der Dinge“. Woher sollte auch die Zeit Justin's „Elemente“ erhalten haben, wenn sie nicht vorher gegeben gewesen wären? „Elemente“ bringt die Kirche nicht hervor, sondern nur Gestaltung der Elemente. Apostellehre, Gemeinschaft, Brodbrechen und Gebet sind die „Elemente“ des christlichen Cultus, und diese Elemente hat wahrlich die Kirche nicht hervorgebracht, sondern sie sind ihr geschenkt worden und werden ihr fort und fort geschenkt. Anderer Seits können wir uns eben so wenig entschließen, daraus daß uns nicht Mehr über die Cultusformen der apostolischen Zeit erzählt ist, die Folgerung zu ziehen, es sei also so gut wie gar Nichts von Formen und Ordnung des Cultus da gewesen, und mit Nitsch*) zu sagen: „Von irgend einer neuen und organischen Cultusstiftung ist bei den Aposteln nicht die Rede.“ Der Gegenbeweis liegt in dem oben Dargestellten selbst, das uns doch immerhin einen geordneten Cultus zeigt. Nitsch muß denn auch auf derselben Seite zugeben, daß was er die „apostolische Synagoge“ nennt, doch nicht nur Mehr enthält als die jüdische Synagoge, sondern selbst das Beiden Gemeinsame anders. Wenn wir aber von dieser neutestamentlichen Cultusordnung mehr nicht als die elementarischen Grundverhältnisse und nicht auch die Ausführungen im Einzelnen kennen, so können wir dafür nur Gott preisen, denn gerade Diejenigen, welche eben darum, weil ihr drittes Wort „die christliche Freiheit“ ist, niemals principiell Halt wissen, würden die Allerersten sein, uns aus einer vorhandenen und bekannten apostolischen Gottesdienstordnung ein äußerliches engherziges Gesetz zu machen, und alle weitere Gestaltung und Ausbildung derselben zu verpönen. Oder ist dies nicht in der reformirten Kirche deutscher Zunge der Hergang gewesen? Oder wird nicht die angebliche Ordnungslosigkeit der Gottesdienste der apostolischen Zeit gerade darum so eifrig behauptet, um

*) A. a. O. S. 266.

im Namen der Schrift sich gegen eine vollere kirchliche Ausbildung des Cultus opponiren zu können, mag dieselbe nun in der „sächsischen“ Reformation vorliegen, oder neuerdings angestrebt werden? Das Maaß Dessen, was wir von der neuteamentlichen Cultusordnung wissen, ist genau so bemessen, daß die Kirche daran einer Seits den genügenden principiellen Halt und anderer Seits den nöthigen Raum der Bewegung hatte, um in Freiheit die Entwicklung zu machen, die wir nun näher zu betrachten haben.

II.

Die altkirchliche Gottesdienstordnung.

Die apostolischen Väter geben uns nicht Vieles, aber doch Einiges zur Bestätigung und Erweiterung Dessen, was wir im N. T. fanden.

Der Brief des Barnabas scheint seine Leser zum Besuche der täglichen Gottesdienste zu vermahnen, wenn er schreibt*): ἐκζητήσεις καθ' ἐκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἀγίων, καὶ διὰ λόγου σκοπῶν καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι καὶ μελετῶν εἰς τὸ σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ; indessen können die Worte allerdings auch in einem weiteren Sinne genommen, von einem gegenseitigen freundschaftlichen Besuchen der Christen verstanden werden. Ganz bestimmt aber bezeugt uns der Brief des Barnabas die Feier des Sonntags, und bestätigt dabei das oben über das Verhältniß des Sonntags zum Sabbath Gesagte. Er sagt nemlich**): Die Woche bedeutet die sechstausendjährige Weltdauer, und der a. t. Sabbath bedeutete den Weltsabbath, der eintreten wird, wenn der Sohn Gottes kommt, die Bösen richtet und diese Welt vernichtet, um dann, wenn so das Alte vollendet ist, mit einem achten Tage ein Neues anzufangen. Darum feiern nun wir Christen nicht mehr den Sabbath, den siebenten Tag, sondern „wir feiern den achten Tag zur Freude, an welchem auch Jesus

*) Cap. 19.

**) Cap. 15.

von den Todten auferstand, und erschien und zum Himmel auffuhr“. Diese Worte bezeugen uns erstlich, daß man sich in der ältesten Kirche des Zusammenhangs des Sonntags mit der im Alten Testament dem achten Tage zukommenden Bedeutung einer Seits und mit der Auferstehung und den Wiedererscheinungen des Herrn anderer Seits wohl bewußt war, und seine Feier hieraus und keineswegs aus dem Sabbath herleitete; sodann hören wir hier zum ersten Male aus dieser Bedeutung des Sonntags das für die spätere Ausbildung der Sonntagsfeier und auch für die liturgische Seite derselben so wichtig gewordene Moment hergeleitet, daß der Sonntag, als Gedenktag der durch die Auferstehung Jesu angehobenen und aus derselben sich fort und fort erzeugenden Erneuerung der Menschheit und Welt, als Freudentag (*εὐφροσύνη*) begangen werden müsse.

Der größere Brief des Clemens Romanus an die Corinth, dessen Abfassung höher als einzelne Schriften des Canon selbst datirt, sagt uns Einiges über die Darbringung der Gaben. Es war von unruhigen Leuten in der Gemeinde zu Corinth eine Auflehnung gegen die Presbyter und Diaconen angezettelt worden, in Folge deren einige derselben trotz vorwurfsfreier Amtsführung von der Gemeinde ihres Amtes entlassen waren. Diese Auflehnung hatte sich gegen den Theil der amtlichen Einrichtungen der Presbyter und Diaconen gerichtet, der sich auf die Gabendarbringung bezog. Es will das nicht übersehen sein. Denn erstens erklärt sich daraus die Auflehnung selbst: In den anderen presbyteralen Functionen, dem Lehramt, der Sacramentsverwaltung, der Gemeindeleitung, tritt die eigentliche Natur des pastoralen Amtes viel prägnanter heraus; diese bestritten die Corinth nicht; in dem Darbringen des Gemeindegebets und in der Sammlung und Verwendung der Liebesgaben dagegen be-
thätigt sich ganz direct das allgemeine Priesterthum, und der Presbyter ist dabei in der That nur der Vorbeter, das Organ, Mund und Hand der gläubigen Gemeinde; so hing sich die Opposition der Corinth an diesen Punkt; abgesehen davon,

daß an sich die Verwendung der Liebesgaben, wie wir davon schon Apg. 6 ein Beispiel finden, leicht zu Reclamationen Anlaß gab. Sodann erklärt sich daraus die Art, wie Clemens seinen harten Tadel dieser Auslehnung motivirt. Er geht nemlich, wenn er die Corinther zum Gehorsam gegen die Presbyter und Diaconen ermahnt, auf das alttestamentliche Priesterthum zurück: wie Israel Dieses in seiner amtlichen Stellung anerkannte, so sollen die Corinther die Presbyter und Diaconen in der ihrigen anerkennen. So hätte er nicht argumentiren können, wenn das Amt der Lehre und Sacramentsverwaltung gegen Verkenennung zu vertheidigen gewesen wäre, denn dies ist in keiner Weise ein Priesterthum, und es wäre schon mißleitender Irrthum, wenn Clemens dies Amt mit dem Priesterthum auch nur in Vergleichung gebracht hätte. Dagegen ist die Darbringung der Gebete und Gaben allerdings recht das neutestamentliche Priestergeschäft. Freilich gehört dies Priesterthum und Priestergeschäft allen Christen zu, und die Presbyter und Diaconen können dabei nur im Namen und anstatt der Gemeinde handeln. Aber diesen Satz läugnet auch Clemens nicht entfernt, sondern er behauptet nur, daß bei dieser Erweisung des allgemeinen Priesterthums der Ordnung wegen Jeder in seiner τάξις, an seinem Orte zu bleiben habe; er argumentirt so: Die ganze Gemeinde ist die Priesterin, und hat durch ihren Hohenpriester Jesum (τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν) die Opfer ihrer Gebete und Gaben darzubringen; dazu aber bedarf sie eines Dienstes, einer λειτουργία; und dieser Dienst, wie er im Alten Testament den Priestern und Leviten zukam, kommt jetzt den Presbytern und Diaconen zu, welche die von dem Herrn erwählten Apostel entweder unmittelbar oder mittelbar eingesetzt haben. Und bei dieser Anschauung ist die Kirche so lange geblieben, als sie festhielt, daß die Opfer der Christen in Gebet und Gaben, im Opfer der Frucht der Lippen und der Werke beständen: die Gemeinde ist ein Volk von Priestern, und hat als solches Gebete und Gaben zu opfern; dabei braucht sie allerdings eines Mittlers, aber dieser Mittler ist allein Chri-

fius, „der Hoherpriester unserer Opfer“, als in welchem allein wir Gebete und gute Werke zu Gottes Wohlgefallen thun können; auch braucht sie dabei Diener, die vorbeten, und dieser Dienst kommt den Presbytern zu, weil sie im Uebrigen die *ἡγούμενοι* der Gemeinde sind; aber dieser Dienst ist kein Mittlerthum, sondern eben ein Dienst, ein ministerium, eine *leiturgia*. Diese Anschauungen ändern sich erst, als die Vorstellung aufkommt, daß man nicht Gebete und Gaben, sondern den Leib des Herrn opfere.

Indem aber Clemens so die amtliche Thätigkeit der Presbyter und Diaconen bei der Darbringung der Gebete und Gaben in Schutz nimmt, sagt er uns auch über letztere Manches*). Er nennt dieselbe nicht, wie Apg. 2, 42 *κοινωνία*, sondern *προσφοραί* und *leiturgίαι*. Daß er unter diesen Opfern nichts Anderes als Gebete und Liebesgaben versteht, hat Höfling**) nachgewiesen, auf welche Schrift wir uns überhaupt und ein für alle Mal für den Satz beziehen dürfen: daß die Kirche vor Euprian keine anderen von den Christen zu bringenden Opfer als Gebet und Liebesgaben kennt, und von der späteren Idee, als opfere man im Abendmahl des Herrn Leib und Blut, Nichts weiß. Von jener Darbringung aber sagt er dann weiter: πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν. ὅσα ὁ θεοπάτης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσεν κατὰ καιροῦς τεταγμένους τὰς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι καὶ ἢκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι ἀλλ' ὠρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις. Πᾶς τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει αὐτὸς ὥρισεν τῇ ὑπερτάτῃ αὐτῇ βουλῇ. Clemens hält also geordnete, und zwar hinsichtlich der Tage und der Stunden und des Orts und der Personen und ihrer Vorrichtungen geordnete und bestimmte Gottesdienste für so wesentlich, daß er diese Bestimmungen zwar nicht auf ausdrückliche Stiftung, wohl aber auf den Willen des Herrn zurückführt, welcher Wille des Herrn, wie er nachher weiter entwickelt, sich durch die Anordnungen der Apostel vollzogen

*) Cap. 40. 41. 44.

**) Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erlangen, 1851.

hat; und in diesen Gottesdiensten sollen auch die *προσφοραὶ καὶ λειτουργίαι* ihre geordnete Stelle haben. Im Einzelnen geordnet werden also die Gottesdienste damals jedenfalls gewesen sein. Worin diese Ordnung bestand, beschreibt Clemens nicht näher, da er nur auf die Einzelheit der amtlichen Stellung der Presbyter und Diaconen zu der Gabendarbringung weiter eingeht. Was bei dieser die Presbyter zu thun haben, beschreibt er als ein *εὐχαριτεῖν*, als ein *ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκειν τὰ δῶρα*. Wir werden es uns darnach einfach so zu denken haben: Der Presbyter betete vor, und die Gemeinde betete mit; die Gemeinde brachte Gaben, und der Presbyter befahl sie, mit der Gemeinde Dankgebete darüber sprechend, Gotte zum Wohlgefallen und zur Segnung.

Zur Ergänzung dieser Angaben des Clemens dienen zwei Stellen im Hirten des Hermas*). An einer Stelle spricht er von Pönitenzleistung und Fasten und Almosen, und wie das mit der Gabendarbringung zusammengreifen könne, und sagt: Wenn du Etwas zu büßen hast, so faste einen Tag; was du aber dadurch ersparst, das gib den Wittwen, Waisen und Armen; dann wird, wer davon (ex eo) empfängt, für dich zum Herrn beten, und tua hostia erit accepta domino. Daraus ersehen wir einer Seits, daß man nicht selbst direct den Armen geben durfte, sondern mit der Gemeinde opfern mußte, was dann unter die Armen vertheilt wurde. Anderer Seits sehen wir schon hier zum ersten Male den Gedanken auftauchen, der nachher von so unermesslicher Bedeutung wird: daß diesen Darbringungen und Gaben etwas Sünden Tilgendes, Satisfactorisches, Meritorisches beiwohne. Daß dies wesentlich mit den Gedanken zusammenhängt, welche der Hirte des Hermas von der Vergebung der Sünden der Getauften hat, und wie diese Gedanken bald nur zu sehr die Gedanken der Kirche wurden, haben wir an einem anderen Orte näher nachgewiesen**). An der anderen Stelle erblickt er eine

*) Lib. III. Sim. V. cap. 3. Sim. IX. cap. 26. 27.

**) Die Beichte und Absolution. S. 19 ff.

wichtige Function der Bischöfe in der Sammlung und Vertheilung der Liebesgaben, deren rechte oder schlechte Verwalter dadurch sich den Lohn oder die Strafe Gottes verdienen, und sagt von den ungetreu verwaltenden Bischöfen: *hi sunt ministri, male ministerium agentes, diripientes viduarum bona et pupillorum, sibi, non aliis ex his, quae acceperunt, ministrantes*; dagegen von den treu verwaltenden: *praesides sunt ministeriorum, qui et inopes et viduas protexerunt*. Wir sehen hieraus auch, daß der Ertrag dieser Sammlungen auch zur Erhaltung der Kirchendiener verwendet wurde, denn es werden eben Diejenigen getadelt, welche bei der Theilung allzu sehr für sich sorgten.

Im Briefe des Polycarpus finden wir nichts als folgende, wohl ohne Frage auf das allgemeine Kirchengebet bezügliche Worte: *Pro omnibus sanctis orate. Orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus, atque pro persequentibus et odientibus vos, et pro inimicis crucis, ut fructus vester manifestus sit in omnibus, ut sitis in illo perfecti* *).

Ignatius **) bestätigt uns die Sonntagsfeier. Aber außerdem ermahnt er die Gemeinde wiederholt, öfter zusammen zu kommen; woraus zu schließen sein dürfte, daß man tägliche Zusammenkünfte nicht hatte. Ueberdem bezieht sich diese Ermahnung nur auf Gebetszusammenkünfte (*εἰς εὐχαριστίαν θεῷ καὶ εἰς δοξάν*), weshalb nicht daraus zu schließen ist, daß er vollen Gemeindegottesdienst auch außer dem Sonntage wolle.

Das Martyrium des Ignatius ***) erwähnt der schriftauslegenden Predigt und daß Ignatius sich in derselben auszeichnet habe.

Vom Abendmahl ist öfter in den apostolischen Vätern, z. B. bei Ignatius, die Rede, jedoch ohne daß wir über die Form der Feier desselben Etwas erfahren; es wäre denn, daß

*) Cap. 12.

**) Ad Ephes. cap. 13. ad Polyc. cap. 4. ad Magn. cap. 9.

***) Cap. 1.

wir folgende Stelle aus dem Briefe des Clemens *) hieher ziehen dürften: *Λέγει γὰρ ἡ γραφή· Μύριαι μυριάδες παρεισκήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτέρουν αὐτῷ, καὶ ἐκέκραγον· Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα κτίσις τῆς οὐξῆς αὐτοῦ. Καὶ ἡμεῖς ἔν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενωῶς εἰς τὸ μετόχως ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ.* Es scheint nemlich nicht unzulässig, diese Worte als einen Beweis dafür zu nehmen, daß man schon damals in den Gottesdiensten das Sanctus gesungen habe. Jedenfalls haben wir an dieser Stelle einen Belag dafür, wie man dazu kam, dergleichen Schriftstellen in liturgischen Gebrauch zu nehmen.

Ueber die Entwicklung des Kirchenjahrs erfahren wir, abgesehen von der Feier des Sonntags, aus den apostolischen Vätern Nichts.

So Viel also erkennen wir aus den Schriften der apostolischen Väter immerhin, daß die einzelnen Bestandtheile des christlichen Cultus, wie sie zur Zeit der Apostel waren, in Uebung waren und blieben; und daß man dabei hinsichtlich der Zeiten, Orte, Personen, und der Berrichtungen der letzteren auf Ordnung hielt.

Viel wichtiger für unsere Untersuchung ist der bekannte Brief des Plinius an den Trajan **), den er als Statthalter von Bithynien geschrieben hat, und der noch ein Gezringes vor die ignatianischen Briefe in das erste Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts fällt. Seine Angaben beruhen auf den Aussagen mehrerer Angeichts der Verfolgung zum Heidenthum zurückgekehrter Christen und zweier Diaconissen, die er foltern ließ. Die auf das Gottesdienstliche bezügliche Stelle lautet: *Affirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum*

*) Cap. 34.

**) Abgedruckt bei Gieseler, RG. I, 1. 136. Ed. IV.

invicem, seque sacramento, non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coëundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium.

Aus dieser Stelle erfahren wir zuvörderst, daß die Christen ihre Gottesdienste stato die hielten. Nach allen den vorstehend von uns angeführten Zeugnissen werden wir unter diesem „bestimmten“ Tage nur den Sonntag verstehen können. Aber die Worte sagen noch weiter, daß die Christen auch nur an diesem Tage zusammen zu kommen pflegten. Da wir nun bereits beim Ignatius gesehen haben, daß auch er tägliche Gottesdienste als bestehend nicht mehr vor Augen gehabt haben kann, so werden wir annehmen müssen, daß die täglichen, aus Predigt und Gebet bestehenden, nicht allein der Selbsterbauung der Gemeinde, sondern auch den Missionszwecken dienenden Gottesdienste, die wir bei der Gemeinde in Jerusalem und dann auch bei den Gemeinden aus den Heiden fanden, am Anfange des zweiten Jahrhunderts nicht mehr bestanden. Wodurch Solches veranlaßt worden, darüber fehlt jeder geschichtliche Aufschluß; und wodurch diese Gottesdienste ersetzt wurden, namentlich nach ihrer der Mission dienenden Seite hin, erfahren wir auch erst später.

Dagegen wird uns hier das Neue berichtet, daß die Christen in Bithynien an jedem Sonntage zwei Mal Gottesdienst hielten.

Die erste Versammlung der Gemeinde fand ante lucem, früh vor Sonnenaufgang statt. Als die Vornahmen bei dieser Zusammenkunft giebt Plinius Zweierlei an, das carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem, und das sacramento se obstringere. Der erstere Ausdruck erklärt sich leicht: man betete in Form des Gesanges, und zwar des Wechselgesanges zu Ehren und Liebe des Herrn. Denn wenn auch*) der

*) Vgl. Harnack a. a. O. S. 221.

Ausdruck *carmen* nicht bloß von Liedern, sondern auch von solennen Formeln gebraucht wird, so wehrt doch hier Nichts, sondern liegt vielmehr in dem *secum invicem* ein directer Grund, es in seinem eigentlichen Sinne zu nehmen. Welche Form dieser Wechselgesang gehabt, ob er sich zwischen Gemeindegliedern oder zwischen dem Liturgen und der Gemeinde bewegt habe, ob er antiphonisch oder wie sonst gewesen sei, ist nicht aus den Worten zu ersehen. Wenn man auch die Worte *sacramento se obstringere* von einer bestimmten Cultusvornahme, bald von dem Abendmahl, bald von dem Taufgelübde hat verstehen wollen, so können wir Dem nicht beistimmen. Auch Harnack*) scheint uns schon zu weit zu gehen, wenn er dabei an die Predigt denkt. Es liegt in dem Ausdrucke durchaus Nichts, was auf eine einzelne bestimmte Cultusvornahme hinwies. Vielmehr erklärt sich derselbe völlig aus dem protocollarischen Character, den der ganze Bericht des Plinius trägt: die Verhörten hatten gestanden, daß sie regelmäßig zusammen kämen; sie waren also eine *Hetäre*, eine zu bestimmten Zwecken verbundene, und diese Zwecke in bestimmten Zusammenkünften verfolgende Gesellschaft; richtig inquirirte nun Plinius weiter, wozu sie denn verbunden (*sacramento obstricti*) seien; und die Verhörten antworteten, vielleicht mit dem schon sehr frühe üblichen, dem Fahneneide (*sacramentum*) entnommenen, bekannten Ausdrucke, daß sie zu Nichts als zum Halten der zehn Gebote (denn diese hört man aus den Worten des Plinius deutlich heraus) verpflichtet seien; Plinius aber gab dann, von seinem Standpunkte aus ganz richtig, diese Verpflichtung als den Inhalt ihrer Zusammenkünfte, als den in denselben verfolgten Zweck in seinem Berichte an. Wir finden daher als die Vornahmen in dieser Versammlung Nichts als das gemeinsame Gebet in Gesangsform angegeben, und haben kein Recht, noch eine weitere, etwa die Predigt hinzuzudenken. Immerhin mag auch in diesen Gottesdiensten Gottes Wort verkündigt sein, aber den

*) A. a. O. S. 229.

eigentlichen Mittelpunkt und Zweck derselben muß nicht die Predigt des Wortes gebildet haben; sonst würden die Verhörten diese und nicht das gemeinsame Gebet als solchen Zweck angegeben haben. Wir haben uns also diese Gottesdienste als liturgische Gebetsgottesdienste zu denken. Fragen wir nun, wie sich diese sonntäglichen Gebetsgottesdienste zu den täglichen Gebets- und Lehrgottesdiensten der apostolischen Zeit verhielten, so können wir nicht in diesen eine Fortdauer oder eine Modification jener erblicken, denn jene fanden täglich statt, hatten zum Mittelpunkt die Predigt, und dienten auch Missionszwecken, während diese nur sonntäglich stattfanden, Gebetsgottesdienste, und Zusammenkünfte nur der Gemeinde waren. Vielmehr haben wir hier etwas Neues, nemlich die erste Spur der Sonntagsmetten: es waren liturgische Gebetsgottesdienste am Morgen des Auferstehungstags zur Auferstehungsstunde, dem Herrn zu Lobe gehalten. Man hatte einfach solche Vermahnung wie die des Ignatius zu öfteren Gebetszusammenkünften befolgt. Die täglichen Lehrgottesdienste der apostolischen Zeit aber waren laut Obigem nicht mehr.

Die zweite Zusammenkunft characterisirt Plinius als *ad capiendum cibum* bestimmt. Daß wir dabei an das Abendmahl, und zwar an die mit gemeinsamer Mahlzeit verbundene Abendmahlsfeier zu denken haben, leidet keinen Zweifel. Noch waren also, wenigstens in Bithynien, die Agapen nicht vom Abendmahl getrennt. Wenn übrigens Plinius von diesen Gottesdiensten nur das Eine erwähnt, daß in ihnen ein Mahl gehalten sei, so nöthigt uns das in keiner Weise anzunehmen, daß diese Gottesdienste aus Nichts als gemeinsamem Mahle und Abendmahl bestanden hätten, und also von der Einrichtung der Abendmahls-gottesdienste in der apostolischen Zeit abgewichen gewesen seien. Denn für den Standpunkt des Plinius hatte bei diesen Gottesdiensten nur das Moment des gemeinsamen Mahls Wichtigkeit, weil sich an dieses die bekannten Verklagungen der Christen wegen theyesteischer Mahle u. s. w. knüpften. Wir werden uns also diese Abendmahls-

gottesdienste wie die apostolischen als aus Lehrtheil, Koινωνie, und Abendmahl nach gemeinsamem Mahle bestehend zu denken haben. Diese Gottesdienste fanden jeden Falls an einer späteren Stunde, wahrscheinlich wie die apostolischen zur Abendzeit statt; die gemeinsamen Mahle gestatteten es kaum anders.

Das war der gottesdienstliche Bestand zur Zeit des Plinius. Aber Plinius giebt uns nun weiter die Notiz, daß und wie die Christen eben in Folge der schwebenden Verfolgungen ihre Gottesdienste änderten; und diese Notiz ist von der höchsten Wichtigkeit. Er fährt nemlich nach den oben angezogenen Worten fort: *quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram.* Vom Abendmahl als solchem werden wir dies nicht verstehen können, da die Christen auf die Haltung des Abendmahls unmöglich selbstwillig verzichten konnten, sondern nur von den damit verbundenen Mahlzeiten, gegen welche auch die verdächtigenden Anklagen sich richteten. Die Bithynischen Christen trennten also das Abendmahl von dem gemeinsamen Mahle, und gaben letztere zeitweise des Verbotes und der Verdächtigungen halber ganz auf. Diese Trennung des Abendmahls von den gemeinsamen Mahlen führte sich auch seitdem aus den gleichen Ursachen in der ganzen Kirche durch; man ließ die gemeinsamen Mahle entweder ganz fallen, oder hielt sie doch besonders und vom Abendmahl getrennt, als Agapen, Liebesmahle. Nur so finden wir sie seitdem noch erwähnt.

Diese Trennung des Abendmahls von den gemeinsamen Mahlen konnte nun aber nicht ohne Rückwirkung auf die Abendmahlsfeier bleiben. Zwar können wir Harnack*) darin nicht beistimmen, daß man in Folge der Vorgänge in Bithynien die Abendmahls-gottesdienste nach Beseitigung des gemeinsamen Mahls mit den von Plinius erwähnten Früh-gottesdiensten verbunden habe. Es ist dies eine auf keinen

*) A. a. O. S. 230 ff.

positiven Beweis gestützte Annahme; und Harnack ist zu dieser Annahme nur dadurch gekommen, daß er das Moment der Lehrverkündigung den apostolischen Abendmahlsgottesdiensten abläugnet, und dasselbe in die missionarischen Gottesdienste verlegt; wenn er nun bei Justin die Abendmahlsgottesdienste mit Lehrmittheilung verbunden findet, so muß er dies aus einer Combinirung mit den nach seiner Ansicht für Predigt bestimmten Frühgottesdiensten erklären. Wir aber glauben oben nachgewiesen zu haben, einer Seits daß die von Plinius erwähnten Frühgottesdienste gar nicht Lehrgottesdienste waren, anderer Seits daß die Abendmahlsgottesdienste in sich selbst einen förmlichen Lehrtheil schon von der Apostel Zeiten her hatten. Dagegen konnte die Beseitigung der gemeinsamen Mahle aus den Abendmahlsgottesdiensten allerdings die Folge haben, daß die Tagesstunde der letzteren sich verfrühte; man war, wenn man keine gemeinsamen Mahle hielt, nicht mehr äußerlich genöthigt, die späteren Abendstunden zu nehmen. Sodann fiel immer durch das Aufgeben der gemeinsamen Mahle ein Act in dem bisherigen Gange der Abendmahlsfeier aus; dieselben waren bisher zwischen die Darbringung der Gaben und Gebete und das Abendmahl eingetreten; jetzt rückten diese beiden Acte unmittelbar zusammen. Dazu kam nun noch, daß laut Obigem die täglichen, auch den Missionszwecken dienenden Lehrgottesdienste in Abgang gekommen waren, und Ersatz erheischten. Die Folgen, welche sich aus diesen Veränderungen entwickelten, geben sich denn auch zum Theil schon bei Justin dem Märtyrer zu erkennen.

Justin der Märtyrer ist der Erste, der uns einen zusammenhängenden und relativ vollständigen Bericht über die gottesdienstlichen Versammlungen und Vornahmen der christlichen Gemeinden giebt. Die Hauptstelle, an deren Besprechung wir das weiter in einzelnen anderen Stellen Zerstreute werden anreihen können, findet sich in seiner größeren an den Antonius Pius gerichteten, gegen Mitte des 2ten Jahrhunderts geschriebenen Apologie, und lautet folgender Maßen: Cap. 61.

Ὁν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτῆς τῷ θεῷ, καινοποιήσεντες

διὰ τῷ Χριστῇ, ἐξηγησόμεθα, ὅπως μὴ τῆτο παραλιπόντες, δόξωμεν
 πονηρεῦεν τι ἐν τῇ ἐξηγήσει. Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν
 ἀληθῇ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ
 βίην οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, εὐχεσθαι τε καὶ αἰτεῖν νη-
 στεύοντες παρὰ τῷ θεῷ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται,
 ἡμῶν συνευχομένων καὶ συνηστευόντων αὐτοῖς. Ἐπειτα ἄγονται
 ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστὶ, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς
 αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννώμεθα. Ἐπ' ὀνόματος γὰρ τῷ πατρὶ
 τῶν ὅλων καὶ δεσπότῃ θεῷ, καὶ τῷ σωτῆρι ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῇ,
 καὶ πνεύματος ἁγίου, τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιῶνται. **Εἰς**
 folgt dann eine hier nicht weiter interessirende Ausführung
 über die Taufe, nach welcher Justinus fortfährt, Cap. 65:
 Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λούσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατα-
 τεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμέ-
 νοι εἰσὶ, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτι-
 σθέντος, καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων ἐντόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν
 τὰ ἀληθῆ μαθόντες, καὶ δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταί, καὶ φύλακες
 τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν.
 Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. Ἐπειτα
 προσφέρεται τῷ προεσῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος, καὶ ποτήριον ὕδατος
 καὶ κράματος. Καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν
 ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου
 ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιώσθαι τούτων παρ'
 αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται οὐ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν
 εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων ἁμήν. Τὸ δὲ
 ἁμήν τῇ ἑβραϊδὶ φωνῇ τὸ γένετο σημαίνει. Εὐχαριστήσαντος δὲ
 τοῦ προεσῶτος, καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλού-
 μενοι παρ' ἡμῶν διάκονοι διδώσιν ἐκάσῳ τῶν παρόντων μεταλα-
 βεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ
 τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσιν. **Cap. 66:** Καὶ ἡ τροφή αὕτη κα-
 λεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἔξόν ἐστιν,
 ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῇ εἶναι τὰ δεδιδασμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσα-
 μένῳ τὴν ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν, καὶ
 οὕτως βιωῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον,
 οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου
 θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα

καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκεῖνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν, λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες. Ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μουρμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίσασθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε. Cap. 67: Ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμνησκόμεν. Καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεὶ. Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα, εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἴτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεσὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πύκλῃσιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Ἐπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες, καὶ εὐχὰς πέμπομεν καὶ, ὡς προέφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεσὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ ἀμήν. Καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἐκάσῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. Οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἑκάστος τὴν ἑαυτοῦ, ὃ βούλεται, δίδωσι. Καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεσῳτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοὺς τε καὶ χήρας, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὔσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὔσι ξένοις, καὶ ἀπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὔσι κηδεμῶν γίνεται. Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος

καὶ τὴν ὕλην τρέφας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη. Τῇ γὰρ πρὸ τῆς χρονικῆς ἐσαύρωσαν αὐτὸν καὶ τῇ μετὰ τὴν χρονικὴν. ἦτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα. φανεῖς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς, ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῶν ἀνεδώκαμεν.

Ob wir auf den Inhalt dieser Stelle eingehen, müssen wir uns den inneren Zusammenhang derselben deutlich machen. Justin will, wie er zu Anfang des 61ten Kapitels sagt, damit er nicht in den Schein böswilliger Verschweigung gerathe, dem Kaiser auch die Art und Weise wie die Christen sich Gott weihen, also ihre Lebensweise darlegen. Zu dem Ende berichtet er zuerst Kap. 61 bis 66, wie man in das Leben der christlichen Gemeinschaft eingeführt werde, und darnach Kap. 67, wie man in derselben fortlebe. Um dem Heiden das Erstere anschaulich zu machen, vergleicht er die Einführung in die Christengemeinde mit der Einführung in die Mys-
 terien; diese Parallele wird Kap. 62—64 und in den angeführten Schlußworten des Kap. 66 gezogen. Und das hat denn zur Folge, daß er sich mit seiner Darstellung vorzugsweise an die Sacramente, Taufe und Abendmahl, halten muß, weil diese sich besser als Katechese und Predigt mit den Riten der Einweihung in die Mys-
 terien in Parallele bringen lassen. Dabei liegt es dem Justin durchaus fern, die Sacramente zu Mys-
 terien machen zu wollen; nur dem Heiden das so sehr fern Liegende und schwer Begreifliche des Christenlebens an ein Bekanntes und Geläufiges anzuknüpfen, ist die Absicht. Vielmehr besteht diese Darstellung Justin's völlig in der Wahrheit: Die Taufe ist ja allerdings bei Erwachsenen das sacramentliche Werk des Herrn, durch welches die berufende Arbeit des Wortes abgeschlossen wird, und ein ähnliches Ver-
 hältniß hat das Abendmahl zu der die Gemeinde bauenden Predigt, so daß auch bis auf diesen Tag die Gemeinschaft in den Sacramenten vorzugsweise und mehr als die Gemein-
 schaft im Worte als das Zeichen und Siegel der Gemein-
 mitgliedschaft gilt. So zeigt denn Justin zuerst Kap. 61, wie die dem Worte gläubig Gewordenen durch die Taufe in die

Gemeinde aufgenommen werden, und dann weiter Kap. 65 und 66, wie die Getauften in die Gemeinde durch Theilnahme am Gebets- und Communionact eingeführt werden: als πεπεισμένοι werden sie λουσαμένοι, als λουσαμένοι sind sie συγκατατεθειμένοι, und als συγκατατεθειμένοι (Beigetreteue, Zugestellte) werden sie ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφούς eingeführt, wo diese zum Gemeindegebet und Abendmahl versammelt sind, um daran Theil zu nehmen. Dieser Gang der Darstellung zwingt ihn nun aber auch, den das Gemeindegebet und die Communion enthaltenden Theil des Gottesdienstes zunächst allein vorweg zu beschreiben, was Kap. 65. 66 geschieht. Darnach mit Anfang des 67ten Kapitels wendet er sich zu dem zweiten Punkte und beschreibt, wie die Christen als die Gemeinde der in die Gemeinschaft der Sacramente Aufgenommenen mit einander weiter leben. Bei dieser Beschreibung hebt er richtig damit an, daß er in einigen Zügen zeichnet, was das Gesamtleben der Christengemeinde überhaupt characterisirt: wie sie einander stets der göttlichen Wahrheit erinnern, wie die Vermögenden unter ihnen für die Unvermögenden sorgen, wie sie stete Gemeinschaft mit einander pflegen, wie sie für Alles, womit sie von Gott gesegnet werden, dem Vater durch den Sohn und Geist Gotte dank sagen. Da aber dies Alles sich auch im Gottesdienste der Christengemeinde darstellt, der ja nur die Concentration des Gemeindelebens ist, so muß er natürlich weiter auch in dieser Verbindung auf den Gottesdienst zu reden kommen, und nachweisen, wie die Christengemeinde sonntäglich in dem Lehrtheil ihres Gottesdienstes sich einander der göttlichen Wahrheit erinnert, wie sie da ihre Liebesgemeinschaft durch gemeinsames Gebet und Wohlthun bethätigt, und wie sie dieselbe durch die Communion pflegt. Und da er Kap. 65 und 66 bereits die Beschreibung eines Theils des Gottesdienstes vorweg genommen hat, so thut er dies so, daß er erst von καὶ τῇ τοῦ ἡλίου bis μὴ σεως ποιεῖται die Beschreibung des erst übergangenen homiletischen Theils des Gottesdienstes nachholt, und dann von ἔπειτα ἀνιστάμεθα bis διακόνων πέμπεται

das bereits Kap. 65 und 66 Beschriebene kurz mit erläutern-
den Zusätzen wiederholt, indem er darauf, daß dies Wieder-
holung ist, durch die eingeschalteten Worte *ὡς προέφημεν* aus-
drücklich aufmerksam macht. Endlich giebt er dann anhangsweise
und zur Ergänzung des Vorgesagten noch an, erstens in
welcher Weise die in den Gottesdiensten aufgetommenen Gaben
der Wohlthätigkeit für die Armen verwendet werden, und
zweitens warum die Christen als gottesdienstlichen Tag den
Sonntag halten.

Ist diese Analyse unserer Stelle richtig, so folgt, daß
Justin nur von Einer und nicht von zwei Arten gottesdienst-
licher Versammlungen redet. Es liegt nicht so, daß Kap. 65
und 66 von Abendmahls-gottesdiensten, und dagegen Kap. 67
von Predigt-gottesdiensten die Rede wäre. Auch so liegt es
nicht, daß der eigentliche Gemeindegottesdienst nur Kap. 67
beschrieben würde, und daß Kap. 65 und 66 nur ein gelegent-
licher und ausnahmsweiser Gottesdienst gemeint wäre, zu
welchem die Gemeinde zusammengekommen wäre, wenn gerade
ein Täufling zu recipiren war. Beiden Annahmen stehen
die Worte *ὡς προέφημεν* im Kap. 67 entschieden ent-
gegen, durch welche Worte das Kap. 65 und 66 Gesagte
unläugbar als anticipirte Beschreibung des Gebets- und
Communiontheils des Kap. 67 beschriebenen Gottesdienstes
hingestellt wird. Gegen die letztere Annahme spricht überdem,
daß gar kein Grund abzusehen ist, warum die Gemeinde Zweck
Aufnahme eines Täuflings eine besondere Zusammenkunft
hätte halten sollen. Der an einem Wochentage Getaufte
konnte füglich bis zum Sonntage warten, ehe er in die Ge-
meinde eingeführt wurde; und wenn ja für nothwendig an-
gesehen ward, daß die Einführung in die Gemeinde gleich
auf die Taufe folgte, so konnte man ihn ja am Sonntage vor
dem Gottesdienste taufen. Auch liegt in den Worten Justin's
Nichts, was zu der Annahme nöthigte, daß die Einführung
in die Gemeinde unmittelbar auf die Taufe gefolgt wäre.
Wir werden also festzuhalten haben, daß Kap. 65. 66 und 67
nur von Einer Art gottesdienstlicher Versammlungen, nur

von dem Einen sonntäglichen Gemeindegottesdienst die Rede ist. Aber auch so liegt es sichtlich nicht, daß an beiden Stellen, nicht allein Kap. 67, sondern auch Kap. 65 und 66 der sonntägliche Gottesdienst vollständig beschrieben würde. Vielmehr wird Kap. 65 und 66 nur der Act der Gebete und der Communion, und Kap. 67 wird der ganze Gottesdienst vollständig, aber kürzer beschrieben; wir werden, um den Zusammenhang recht zu fassen, uns zu denken haben, daß die Worte des Kap. 67 von καὶ τῇ τοῦ ἡλίου bis μνήσεως ποιεῖται vor dem Anfange des 65ten Kapitels ständen, und daß das im 67ten Kapitel weiter Folgende nur eine in Einzelheiten ergänzende Recapitulation des Kap. 65 und 66 Gesagten ist.

Dann folgt aber weiter, daß es zur Zeit Justin's überhaupt nicht mehrere Arten regelmäßiger Gemeindegottesdienste als den Einen sonntägigen gegeben haben kann. Namentlich können die doppelten (homiletisch-missionarischen und Abendmahls-) Gottesdienste der apostolischen Zeit, die wir schon bei Ignatius und Plinius nicht mehr vorfanden, auch in dem Gesichtskreise des Justinus nicht mehr bestanden haben, noch wiederhergestellt sein. Denn Justinus würde sich in der That dem Verdacht absichtlicher Verschweigung ausgesetzt haben, wenn er nach der bestimmten Erklärung, auch die Gestalt des Gemeindelebens ohne Rückhalt beschreiben zu wollen, eine ganze Klasse regelmäßiger öffentlicher Gemeindegottesdienste mit Stillschweigen übergangen hätte. Nur so viel bleibt mit der Darstellung Justin's verträglich, daß es neben dem sonntägigen Gemeindegottesdienste auch solche Sonntagsmetten, wie wir bei Plinius fanden, solche sonntägige und wochentäge Andachtsstunden und Betstunden gab, an denen nicht die ganze Gemeinde Theil nahm, sondern nur der Einzelne, den eben das Bedürfniß trieb. Solcher Gottesdienste aber, in denen eine σύναξις der Gemeinde stattfand, in denen πᾶς ὁ λαός, πάντες κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μένοντες, die ganze Gemeinde ἐπὶ τὸ αὐτό zusammenkam, in denen man die eigentlichen Gemeinschaftsacte, die κοινὰς εὐχὰς und die Communion, vornahm, kann es nach den Worten Justin's nicht mehrere

Arten als nur den Einen sonntägigen Gottesdienst gegeben haben.

Daß der Sonntag als der eigentliche Tag für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen gilt, ist uns bereits ein Bekanntes. Justin stellt aber die Gründe dafür sehr vollständig zusammen. Er sieht die Feier des Sonntags in der Geschichte einer Seits der Schöpfung, anderer Seits der Erlösung begründet. Jenes, sofern der Sonntag der erste Schöpfungstag ist, an welchem Gott das Licht schuf und das Chaos zum Kosmos machte; Dieses, sofern der Sonntag der Auferstehungstag des Herrn ist. Daß aber der Herr am Sonntag auferstand, ist weder bedeutungslos noch zufällig, sondern in der Geschichte des alten Bundes indicirt. An einer anderen Stelle *) sagt Justin von der Sonntagsfeier: *Ἡ δὲ ἐντολὴ τῆς περιτομῆς, κελεύουσα τῇ ὀγδοῇ ἡμέρᾳ ἐκ παντὸς περιτέμνειν τὰ γεννώμενα, τύπος ἦν τῆς ἀληθινῆς περιτομῆς, ἣν περιτεμήθημεν ἀπὸ τῆς πλανῆς καὶ πονηρίας διὰ τοῦ ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Μία γὰρ τῶν σαββάτων, πρώτη μένουσα τῶν πασῶν ἡμερῶν, κατὰ τὸν ἀριθμὸν πάλιν τῶν πασῶν ἡμερῶν τῆς κυκλοφορίας ὀγδοῇ καλεῖται, καὶ πρώτη οὔσα μένει.* An noch einer anderen Stelle aber **) führt er aus: daß Noah selbst achte aus der Fluth gerettet ward, war ein σύμβολον τῆς ἀριθμῷ μὲν ὀγδοῆς ἡμέρας, ἐν ᾗ ἐφάνη ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἀναστὰς, δυνάμει δὲ ἀεὶ πρώτης ὑπαρχούσης. Ὁ γὰρ Χριστὸς, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὢν, καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος· ὃν τρόπον καὶ ὁ Νῶε ἐν ξύλῳ διεσώθη ἐποχευόμενος τοῖς ὕδασι μετὰ τῶν ἰδίων. Die Feier des Sonntags stützt sich also dem Justin darauf, daß der Sonntag der erste und achte Tag ist, und auf die heilsgeschichtliche Bedeutung, welche ihm als solchem zukommt. Auch darauf daß der Herr nach seiner

*) Dial. c. Tryph. cap. 42.

**) Ibid. cap. 149.

Auferstehung den Jüngern am Sonntage erschien, nimmt Justin in der ersten von uns angeführten Hauptstelle Rücksicht. Wir sehen hieraus, daß Dasjenige, was wir oben S. 220 ff. über Sabbath und Sonntag ausgeführt haben, dem kirchlichen Alterthum ganz bekannte und geläufige Anschauungen waren*).

Es stand also mit Zahl und Art der Gemeindegottesdienste zur Zeit des Justinus wie zur Zeit des Plinius: Die täglichen homiletisch=missionarischen Gottesdienste der apostolischen Zeit waren in Abgang gekommen, und nur die sonntäglichen Abendmahlsgottesdienste waren geblieben. Aber aus der Stelle des Justinus ersehen wir nun auch, wodurch die alte Kirche sich jene weggefallenen homiletisch=missionarischen Gottesdienste ersetzte. Justinus erzählt nemlich, wie, wer in die christliche Kirche aufgenommen werden wolle, erst unterwiesen werde, bekennen und geloben müsse, und sich durch Gebet und Fasten zu bereiten habe, wie er dann getauft, und wie er nach der Taufe in die Gemeinde dadurch aufgenommen werde, daß er zu den gottesdienstlichen Acten des gemeinsamen Gebets und der Communion Zutritt erhalte. Also, durch das inmittelst eingerichtete Institut des Katechumenats ersetzte sich die alte Kirche die wegfallenden homiletisch=missionarischen Gottesdienste. In dem Maaße als der kirchliche Lehrstoff theils aus der immanenten Entwicklung der Kirche heraus, theils im Streite mit Judenthum und Heidenthum und Secten sich extendirte und präcisirte, mußte es unthunlich erscheinen, die zu Befehrenden bloß durch Ansprachen und homiletische Vorträge zu unterweisen; es bedurfte einer mehr didactischen, methodischen, überhaupt einer eingehenderen Unterweisung der Proselyten, als sich in der wenn auch noch so frei gehandhabten Form des homiletischen Vortrags geben

*) Beweise würden, namentlich aus der pseudopropbetischen und pseudoapokalyptischen Literatur in Menge beigebracht werden können. Beispielsweise vergleiche man das Buch Henoch, übers. und erkl. von Dillmann, Kap. 6. 91. 93.

ließ. So gab man die homiletisch-missionarischen Gottesdienste auf, um so mehr da sie für die Gemeinde als solche, der auch in ihren Abendmahlsgottesdiensten das Wort Gottes verkündigt wurde, nicht nöthig waren, und sorgte für den Missionszweck dadurch, daß man den Katechumenat einrichtete, und die Katechumenen auch zu dem homiletischen Theil des Gemeindegottesdienstes zuließ.

Die Entwicklung des Katechumeneninstituts an sich interessiert uns hier nicht; wohl aber müssen wir das Verhältniß der Katechumenen zum Gemeindegottesdienste etwas näher ins Auge fassen, da es von weittragendem Einflusse auf die Gestaltung des Gemeindegottesdienstes selbst geworden ist. Um so mehr, da wir in unserer Ansicht von diesem Gegenstande von Höfling und Harnack abweichen. Nach Harnack*) nemlich, der sich auf Höfling**) beruft, ist der Hergang folgender: In der apostolischen Zeit hatte man zwei Arten von Gottesdiensten, nemlich missionarische Predigtgottesdienste, an denen ihrer Bestimmung gemäß selbst Heiden Theil nehmen durften, und Abendmahlsgottesdienste, welche nur den Getauften eigneten. Zur Zeit des Plinius aber gab man unter dem Drucke der Verfolgungen und aus Anlaß der vom Plinius erlassenen Edicte die bisher mit dem Abendmahlsgottesdienste verbunden gewesenen gemeinsamen Mahle auf, verband die Abendmahlsgottesdienste ohne gemeinsame Mahle mit den Predigtgottesdiensten, und schloß nun von diesen neuen Gemeindegottesdiensten, auch von dem homiletischen Theil derselben alle Nichtgetauften, und auch die Katechumenen völlig aus. So blieb es bis auf Justinus einschließlich. Bald nach Justinus indessen und noch vor Tertullian ließ man wenigstens die reiferen Katechumenen mindestens zu dem homiletischen Theile der Gemeindegottesdienste zu, gab nun aber auch zugleich in Folge der in alle Theile des Kirchenlebens eindringenden gesetzlichen Richtung dem für alle Nichtgetauften ge-

*) A. a. O. S. 5—66.

**) Sacrament der Taufe I, 151. 157 ff.

schlossenen Theile des Gemeindegottesdienstes je länger je mehr mystagogische Bedeutung und Formen, eine Entwicklung, die dann in ihrem Verfolge zur *disciplina arcani* und weiter zum Meßopfer führte. Dieser Darstellung Harnack's müssen wir aber an einigen Punkten widersprechen. Erstens haben wir schon oben S. 279 dargethan, daß eine Verbindung der Abendmahls-gottesdienste mit den Lehrgottesdiensten weder beim Plinius noch sonstwo bezeugt ist; aus dem Berichte des Plinius ergibt sich nichts weiter, als daß zu seiner Zeit die missionarischen Lehrgottesdienste nicht mehr bestanden. Zweitens müssen wir in Abrede stellen, daß von der Zeit des Plinius an bis nach Justin die Katechumenen auch von dem homiletischen Theil des Gemeindegottesdienstes ausgeschlossen gewesen seien. Harnack und Höfling berufen sich dafür auf die pseudoclementinischen Schriften und auf unsere Stelle des Justinus. Was nun aber die pseudoclementinischen Schriften betrifft, so sagen sie nirgend ausdrücklich, daß die Katechumenen nicht dem homiletischen Theil des Gottesdienstes beiwohnen durften; und wenn sie allerdings den Unterschied der Katechumenen von den Gläubigen so scharf fassen, daß z. B. Clemens vor seiner Taufe auch nicht mit dem Petrus essen, noch mit ihm beten darf*), so müssen wir doch bedenken, daß wir es mit einem sehr decidirten Häretiker und seiner sich auch sonst in dem Buche vielfach zu Tage legenden Geheimnißkrämerei zu thun haben. Auch ist es ja ausdrücklich nur die Gemeinschaft des Gebets und des Tisches, welche die Clementinen den Katechumenen versagen. Dazu kommt, daß diese Schriften jedenfalls jünger als Justin sind. Aus den Pseudoclementinen steht also Nichts für die Sache zu erweisen. Aus der Stelle Justin's aber vermögen wir nicht zu entnehmen, daß die Katechumenen auch von dem homiletischen Theil des Gottesdienstes ausgeschlossen gewesen wären; vielmehr scheint uns, daß seine Darstellung das Gegentheil voraussetze. Freilich sagt Justin nirgend ausdrücklich, daß die Katechumenen

*) Hom. I. cap. 22. III, cap. 29.

zum homiletischen Theil des Gottesdienstes zugelassen worden seien, weil der ihm vorliegende Zweck eine Aeußerung über diesen Punkt in keiner Weise erheischte; dagegen sagt er ausdrücklich, daß sie sammt allen Nichtgetauften von den Acten des Gemeindegebets und der Communion ausgeschlossen waren. Aber er beschränkt nun auch eben so ausdrücklich nur auf diese Acte, was er von ihrer Ausschließung sagt. Denn im Kap. 66, wo er direct von dieser Ausschließung redet, beschränkt er dieselbe mit den Worten: καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία ἥς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ διδάγματα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν, καὶ οὕτως βιωῶντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν, und durch die weiteren Worte καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι sogar nur auf den Abendmahlsgenuß. Und im Kap. 65 läßt er den Neugebauten nicht in den Gottesdienst überhaupt, sondern ausdrücklich nur in die weiteren Acte des Gebets und der Communion erstmalig eingeführt werden. Wenn den Katechumenen der Gottesdienst ganz verschlossen gewesen wäre, wenn sie erst nach der Taufe überhaupt in den Gottesdienst, auch in den homiletischen Theil desselben eingeführt wären, so müßte man es unnatürlich nennen, daß Justin in diesem Zusammenhange nur von den beiden Acten des Gebets und der Communion redet; vielmehr hätte er dann einfach sagen müssen, nach der Taufe wurde der Katechumene in den Gemeindegottesdienst eingeführt, und darauf würde dann eine Beschreibung des ganzen Gemeindegottesdienstes an Einer Stelle haben folgen müssen. Somit erscheint uns die Darstellung Justin's vielmehr ein Beweis für die Zulassung der Katechumenen zum homiletischen Theil des Gemeindegottesdienstes. Jedenfalls wird man zugeben müssen, daß diese Zulassung mit den Worten Justin's verträglich bleibt; und wenn nun dafür, daß die Katechumenen eine Zeit hindurch ganz von dem Gottesdienste ausgeschlossen gewesen wären, sich auch nicht ein einziges directes Zeugniß beibringen läßt, wenn vielmehr gleich nach Justin allseitig bezeugt wird, daß wenigstens die reiferen Kat-

echumenen zum homiletischen Theil des Gottesdienstes zugelassen wurden, wenn dies unläugbar selbst in den Zeiten der Blüthe der *disciplina arcani* geschah, so müssen wir die Annahme, daß von Plinius bis nach Justin der Gemeindegottesdienst den Katechumenen ganz verschlossen gewesen sei, für gewagt halten. Vielmehr scheint uns der Hergang folgender: In der apostolischen Zeit gab es zwei Arten von Gottesdiensten, nemlich missionarische Predigtgottesdienste, zu welchen auch die Ungetauften und noch Ungläubigen Zutritt hatten, und Abendmahlsgottesdienste, an denen nur die Gemeinde der getauften Gläubigen Theil hatte. Jene missionarischen Predigtgottesdienste gingen später ein, weil sie den größeren Anforderungen, welche an die Unterweisung der Proselyten zu machen waren, nicht mehr genügten, und an ihre Stelle trat das Institut des Katechumenats. Zugleich wurden zu und nach der Zeit des Plinius die gemeinsamen Mahle von den Abendmahlsgottesdiensten der Gemeinde getrennt, was, wie wir gleich sehen werden, in mehr als einer Hinsicht eine festere Gestaltung dieser Gemeindegottesdienste zur Folge hatte. Und nun ließ man wenigstens die reiferen Katechumenen auch zu dem homiletischen Theil dieser Gemeindegottesdienste zu, während ihnen der Zutritt zu den Acten des Gemeindegebets und der Communion nach wie vor verwehrt blieb. So lag es zur Zeit Justin's. Uebrigens lag in der Natur der Sache und erhellt auch aus den eben angeführten Worten Justin's, daß diese Ausschließung von dem Gemeindegebet und der Communion sich nicht auf die Katechumenen allein und auf die Ungetauften überhaupt, sondern auch auf die in Häresie oder böses Leben Gefallenen und deßhalb von der Gemeinde Ausgeschlossenen erstreckte.

Daß diese Ausschließung der Ungetauften u. s. w. vom Gemeindegebet und Abendmahl nicht mit der *disciplina arcani* zu identificiren, daß von letzterer beim Justinus noch keine Spur zu finden ist, haben alle protestantischen Theologen anerkannt. Justin's redet von dem Abendmahl u. s. w. vor dem heidnischen Kaiser ganz offen, und legt ihm diese Dinge so

deutlich vor wie sie dem Heiden immer nur gemacht werden konnten. Und um die Ausschließung der Ungetauften natürlich zu finden, braucht man sich nur aus unserer Zeit und Lage, in welcher der Gegensatz von Getauften und Ungetauften so gut wie gar nicht existirt, in welcher Alles, was in einen Gottesdienst kommen mag, eben getauft ist, herauszuversetzen in jene Zeit und Lage, in welcher die Christengemeinden mitten in heidnischer Umgebung standen, und in mehr als Einer Beziehung genöthigt waren, auf den Unterschied von Getauften und Nichtgetauften und auf Zulassung und Nichtzulassung scharf zu halten, und selbst die unklaren Vermischungen zu vermeiden. Und dabei ist auch das Verfahren der alten Kirche ganz correct. Sie hielt die Ungetauften nicht von dem homiletischen Theil des Gottesdienstes zurück, denn das Wort ist gegeben zu sammeln. Aber wirkliche Gebetsgemeinschaft kann zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht sein. Und zum Genuß des Abendmahls, das nicht zum Sammeln sondern zur Speisung der Gesammelten gemacht ist, können Ungetaufte nicht zugelassen werden. Wenn also die alte Kirche die Ungetauften beim Gemeindegebet und bei der Communion hätte gegenwärtig sein lassen, so hätte sie dieselben zu müßigen Zuschauern, und diese heiligen Vornahmen zum Schauspiel gemacht.

Anderer Seits ist aber zu bemerken, daß die Zulassung der Katechumenen u. s. w. zu dem homiletischen Theile des Gemeindegottesdienstes eine Neuerung war, die ohne Einfluß auf den Gottesdienst selbst nicht bleiben konnte noch geblieben ist. In den apostolischen Zeiten und nachher, so lange man daneben noch eigene missionarisch = homiletische Gottesdienste hatte, war der Abendmahls-gottesdienst ganz nach seinen drei Abtheilungen, Lehrtheil, Gebetsheil und Communionheil, nur für die Gemeinde als solche bestimmt gewesen. Ließ man nun zu einem Theile derselben, dem Lehrtheil, auch die noch nicht zur Gemeinde gehörigen Katechumenen zu, so hatte dies zur Folge, nicht allein daß man diesen Lehrtheil auch für sie einrichten, demgemäß gestalten mußte, sondern auch daß sich

eine neue Eintheilung des Gottesdienstes ergab. So lange nur die Gemeinde an dem eigentlichen Gemeindegottesdienste Theil nahm, erschien derselbe dreitheilig nach den drei aus seinem Wesen sich ergebenden Acten der Predigt, des Gebets und der Abendmahlsfeier. Diese drei Acte blieben nun freilich, auch nachdem man die Katechumenen zum homiletischen Theil zuließ. Aber indem man Dies that, setzte sich nun der homiletische Theil als der den Katechumenen offene, als *missa catechumenorum*, den beiden anderen Theilen des Gebets und der Communion zusammen als dem nur den Gläubigen offenen, als der *missa fidelium* gegenüber; der seinem Wesen nach dreitheilige Gemeindegottesdienst erschien so von anderem Gesichtspunkte aus als ein zweitheiliger, in einen offenen und einen geschlossenen Theil zerfallender; und die ihrem Wesen nach geschiedenen Acte der Gebets- und Gabendarbringung und der Communion erschienen darnach als eine Einheit, als die Eine nur der Gemeinde eignende Hälfte des Gottesdienstes gegenüber der den Katechumenen offenen homiletischen Hälfte. Nun werden wir später sehen, wie eine der entscheidendsten Wendungen in der geschichtlichen Entwicklung des Gemeindegottesdienstes gerade darin besteht, daß die Darbringung der Gebete und Gaben aufhört ein eigener Act im Gottesdienste zu sein, daß dieser Act mit dem Communionact unterschiedlos zusammenfällt, und daß so die ursprüngliche und wesensgemäße Dreitheiligkeit des Gottesdienstes in eine Zweitheiligkeit übergeht. Freilich werden wir dann auch sehen, daß dies keineswegs bloß das Resultat der Zulassung der Katechumenen zum homiletischen Theil war, daß dabei vielmehr ganz andere Factoren einwirkten, und daß das Verhängnißvolle dieser Wendung auf Rechnung dieser letzteren Factoren und nicht der unschuldigen und richtigen Zulassung der Katechumenen kommt. Aber immerhin hat diese Zulassung der Katechumenen zum homiletischen Theil und die dadurch veranlaßte Scheidung des Gottesdienstes in eine *missa catechumenorum* und eine *missa fidelium* einen Anlaß mehr zu dem Uebergange der Dreitheiligkeit des Gottesdienstes in eine Zweitheiligkeit ge-

geben; und wir mußten dies hier, wo die erste Spur von der theilweisen Zulassung der Katechumenen zum Gottesdienst vorkommt, schon jetzt anmerken.

Betrachten wir nun die von Justin beschriebene Gestalt des sonntägigen Gemeindegottesdienstes näher, so tritt uns auf den ersten Blick entgegen, daß wir die drei Abtheilungen, die wir schon Apg. 2, 42 indicirt und in den Abendmahlsgottesdiensten der apostolischen Zeit ausgeführt fanden, auch hier noch wieder antreffen, und zwar in derselben Reihenfolge: es wird uns in erster Reihe von Schriftlesung und Predigt berichtet, darauf folgten Gebete und Darbringungen (*προσφέρεται*), und schließlich Eucharistie, Austheilung und Empfangung. Näher besetzen aber finden wir doch hier schon größere Bestimmtheit als zu der apostolischen Zeit, und auch einige Abweichungen.

Ueber den ersten, homiletischen Theil hören wir zwar nur die kurzen Worte: „es werden dann die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, so weit Zeit und Gelegenheit Raum geben; dann, wenn der Vorleser geschlossen hat, thut der Vorsteher durch Rede Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung dieser guten Dinge“. Aber diese kurzen Worte geben uns doch vielfache Auskunft. Zum ersten Male hören wir hier von liturgischer Verlesung der heiligen Schrift: altes und neues Testament — denn in diesem weiten Sinne werden wir die in Unbequemung an das Verständniß des heidnischen Kaisers gebrauchten Ausdrücke wohl nehmen müssen — werden in den Gottesdiensten verlesen. Zwar werden altes und neues Testament noch gleichgestellt, so daß aus dem einen oder dem anderen vorgelesen wird. Auch hat man noch keine Pericopeneintheilung. Mit Recht haben Harnack und Andere darauf hingewiesen, daß die Worte *μέχρις ἐρχομεν*, weit entfernt von pericopenartigen Abschnitten verstanden werden zu können, vielmehr auf eine lectio continua hindeuten, die jedesmal nach Zeit und Gelegenheit bemessen wurde. Die Pericopeneintheilung setzt schon eine bestimmtere Gestaltung des Kirchenjahres voraus; beim Justinus aber findet sich von einem Kirchenjahr noch nicht eine

Spur. Aber wenn auch die liturgische Schriftverlesung noch nicht allseitig geregelt war, so hatte sie doch eben einen bestimmten Platz in den Gottesdiensten gewonnen. Auch bezeugen uns die Worte, daß bereits der Dienst des Anagnosten vorhanden war: ein von dem Vorsteher verschiedener Vorleser beschaffte die Schriftverlesung. Nach der Schriftverlesung predigte der Vorsteher, und zwar über den gelesenen Schriftabschnitt: die Predigt war nicht mehr freie apostolische Verkündigung, sondern Auslegung und Anwendung der Schrift. Diese Predigt lag dem Vorsteher der Gemeinde, dem Bischof oder Presbyter ob. Nach allen Seiten hin zeigt sich der Fortschritt in der festeren Gestaltung. Aber allerdings forderte auch dieser homiletische Theil, nachdem er die missionarisch-katechetischen Bedürfnisse zum Theil mit zu befriedigen bestimmt war, vorzugsweise eine sorgliche Behandlung.

Von dem zweiten Theile des Gottesdienstes, der *κοινωνία*, dem Act der Darbringung der Gebete und Gaben, heißt es: „dann (nemlich nach der Predigt des Vorstehers) stehen wir Alle gemeinsam auf, und senden Gebete empor“; und zur weiteren Ausführung heißt es im 65ten Kapitel: den Neugetauften führen wir zu den Brüdern, „wo sie versammelt sind, gemeinsame Gebete für sich selbst und für den Neugetauften und für alle anderen an allen Orten kräftiglich thugend, damit wir gewürdigt werden, nachdem wir die Wahrheit gelernt haben, auch den Werken nach als gute Bürger und Thäter der Gebote erfunden zu werden, auf daß wir des ewigen Heils theilhaftig werden; wenn wir die Gebete geendet haben, grüßen wir einander mit dem Kuß.“ Also, nach geendigtem Predigttheil trat die durch das Wort gesammelte und in der Gemeinschaft des Wortes und Glaubens geeinte Gemeinde, ihre Gemeinschaft bethätigend, zum gemeinsamen Gebet zusammen. Dem Inhalte nach bezog sich dies Gebet zunächst auf die Gemeinde selbst: sie bat, daß Gott das gehörte Wort wolle an ihr Frucht schaffen lassen. Dann aber ging es zum Fürgebet über. Justin nennt als die Einzelnen, für welche Gemeindegebet dargebracht ward, nur die Neu-

getauften speciell, alle Anderen in dem allgemeinen Ausdruck „und für alle Anderen an allen Orten“ zusammenfassend. Aber wenn wir an anderen Stellen der Schriften Justin's lesen, wie er Juden und Heiden vorhält, daß die Christen regelmäßig für die Könige und die Obrigkeit, für alle Menschen ohne Unterschied, auch für ihre Feinde, auch für die Ungläubigen um ihre Bekehrung beteten, so können wir nicht zweifeln, daß dies gottesdienstliche Gemeindefürgebet bereits in ähnlicher Weise, wie wir es nachher in den apostolischen Constitutionen liturgisch gestaltet finden, in die verschiedenen Klassen der des Fürgebets bedürftigen Menschen einging. Es war dies also das allgemeine Kirchengebet, welches die Kirche zu Justin's Zeit dem apostolischen Wort 1 Tim. 2, 1 ff. und der apostolischen Praxis gemäß treu beibehielt. Die Form betreffend, erfahren wir zuerst, daß die Gemeinde stand, während diese Gebete dargebracht wurden. Aber noch ein weit Wichtigeres bezeugen uns die Worte: Ausdrücklich betont Justin, daß die Gemeinde zu diesen Gebeten „gemeinsam“ aufstand, daß es „gemeinsame“ Gebete waren. Sodann stellt er für diese Gebete ausdrücklich als das betende Subject die Gemeinde, die „wir Alle“ hin, während er dagegen von denjenigen Gebeten, welche zur Eucharistie gesprochen wurden, eben so ausdrücklich und constant betont, daß der Vorsteher sie spreche. Daraus folgt, daß der Character des Gemeinsamen dieses allgemeinen Kirchengebets auch in der Form der Darbringung desselben hervorgetreten sein muß. Justin beschreibt diese Form nicht näher, aber es kann bei diesen Gebeten nicht dabei bewendet haben, daß der Vorsteher sie vorsprach und die Gemeinde mit einem bloßen Amen beitrug, sondern irgendwie muß sich auch in der Weise diese Gebete zu sprechen dargelegt haben, daß sie nicht für die Gemeinde gesprochene Gebete, sondern recht das Gebet der Gemeinde selbst waren. Endlich gab man einander den Friedenskuß. Diesen Friedenskuß kennen wir schon seit der Apostel Zeiten her; hier aber erfahren wir nun, was uns da unbestimmt blieb, daß derselbe seine Stelle am Schlusse des Gebetacts,

die *κοινωνία*, die Gemeinschaft versiegelnd, hatte. So weit ist nun Alles klar und den Gottesdiensten der apostolischen Zeit entsprechend. Aber wo bleiben die damals mit dem gemeinsamen Gebet als die andere Seite der Bethätigung der *κοινωνία* verbundenen Gabendarbringungen? Daß Justin dieselben in der Kirche seiner Zeit kannte, daß sie auch im Gottesdienste geschahen, zeigen seine Worte, denn er sagt Kap. 67: „Welche aber vermögend und willig sind, die geben, ein Jeder nach seinem Entschlusse, was er will.“ Aber er sagt dies nicht innerhalb der Beschreibung des Gottesdienstes, sondern hinter derselben nachträglich; auch deutet er mit keinem Worte an, an welcher Stelle des Gottesdienstes diese Darbringung der Gaben stattfand, am wenigsten, daß sie im Act der gemeinsamen Gebete stattfand. Wie ist Dies zu erklären? Wenn wir uns entsinnen, daß in der apostolischen Zeit diese Gabendarbringung stattfand, wenn man von den Gebeten zum gemeinsamen Mahle überging, und daß diese gemeinsamen Mahle inmittelst weggefallen waren, so wird uns von selbst die Vermuthung entgegentreten, daß das Schweigen Justin's über die Stelle der Gabendarbringung im Gottesdienst irgendwie mit dem Wegfallen der gemeinsamen Mahle vor dem Abendmahl zusammenhängen müsse. Aber eben darum werden wir auch zunächst den Abendmahlsact näher betrachten müssen, ehe wir diesen Punkt zur Klarheit bringen können.

Von dem Abendmahlsacte sagt Kap. 67: „und wenn wir das Gebet geendigt haben, wird Brod und Wein mit Wasser dargebracht, und der Vorsteher sendet nach Kräften Gebete sowohl als Dankfagungen zu Gott empor, das Volk aber tritt Dem bei, indem es das Amen dazu spricht; dann geschieht die Austheilung und Entgegennahme von den durch Dankfagung gesegneten Gaben einem Jeden, und den nicht Anwesenden wird es durch die Diaconen geschickt.“ Dasselbe sagt ausführlicher das 65te Kapitel: „Dann (nemlich nach dem Friedensfuß) wird dem Vorsteher der Brüder Brod und ein Becher Wassers, nemlich mit Wein gemischten Wassers dargebracht, und Dieser nimmt's, und sendet Lob und Preis

dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes empor; auch Danksgiving thut er dafür, daß wir dieser Dinge von Ihm gewürdigt sind, reichlich; und wenn er die Gebete und die Danksgiving geendet hat, tritt alles anwesende Volk Dem dadurch bei, daß es Amen dazu spricht, das Amen nämlich bedeutet auf Ebräisch: es soll geschehen! Wenn aber der Vorsteher Dank gesagt hat, und alles Volk Dem beigetreten ist, geben die Diaconen, wie sie bei uns heißen, einem Jeden der Anwesenden von dem durch Danksgiving geweihten Brod und Wein mit Wasser zu nehmen, und bringen es den nicht Anwesenden.“ Außerdem giebt uns das 66ste Kapitel, welches dogmatisch vom Abendmahl handelt, auch noch einiges für die liturgische Behandlung des Abendmahls, namentlich für die Consecration Wichtige an die Hand, was wir im Verfolge berücksichtigen werden.

So Viel nun zeigt diese Darstellung auf den ersten Blick, daß die Kirche zu Justin's Zeit ihre Abendmahlsfeier, wie es sich gebührte, nach dem „nahm, dankte, brach's und gab's“ der Einsetzungsworte gestaltete. Im Einzelnen aber finden wir Folgendes: Das Erste war, daß dem fungirenden Bischof oder Presbyter Brod und Wein dargebracht wurde. Man nahm aber dazu nicht reinen Wein, sondern mit Wasser gemischten Wein. Wenn Justin sogar im 65ten Kapitel die auf den ersten Blick auffälligen Worte gebraucht: „und einen Becher Wassers, nemlich mit Wein gemischten Wassers“, so findet dies seine Erklärung darin, daß er vorhat, am Schlusse des 66ten Kapitels die Abendmahls Gaben mit dem Brod und Wasser der heidnischen Mysterien zu vergleichen. Man nahm übrigens Wein mit Wasser wahrscheinlich, weil man voraussetzte, daß es nach morgenländischer Sitte auch bei der Einsetzung des Abendmahls also geschehen sei; von den Ausdeutungen, die spätere Dogmatiker dieser Mischung geben, findet sich bei Justin noch Nichts. Wenn man daraus, daß Justin Kap. 66 vom *ζωὸς ἄρτος* redet, geschlossen hat, daß man damals nicht ungesäuertes, sondern gesäuertes Brod zum Abendmahl genommen habe, so trifft dieser Schluß nicht zu,

da der Begriff des *συνός* hier nicht einer anderen ungewöhnlichen Art von Brod, sondern der *materia coelestis sacramenti* gegenübergestellt wird. Wer Brod und Wein dargebracht habe, sagt Justin nicht, aber der ganze Context bringt es mit sich, daß nur die ganze Gemeinde als die darbringende gedacht werden kann. Daß diese Darbringung von Brod und Wein dem Justin als eine Opferung gilt, werden wir später sehen; zugleich aber auch, daß dies in völlig berechtigtem und unschuldigem Sinne geschieht. Die Form dieser Darbringung weicht nun aber nicht unwesentlich von der in den apostolischen Zeiten üblichen ab. In der apostolischen Zeit wurden jedenfalls, dem Hergange bei der Einsetzung des Abendmahls folgend, die zum Abendmahl bestimmten Elemente zugleich mit den zu dem abzuhaltenden gemeinsamen Mahle bestimmten Gaben und den Liebesgaben überhaupt dargebracht; der Jungirrende sagte über ihnen allen Gotte Lob und Preis; man hielt das gemeinsame Mahl; und dann am Schlusse des gemeinsamen Mahls nahm der Jungirrende Brod und Wein, dankte, und gab. Nunmehr aber war das gemeinsame Mahl ausgefallen; Justin erwähnt desselben mit keiner Silbe mehr. Somit mußte der Gang des Gottesdienstes an diesem Punkte sich dahin abkürzen, daß, wie denn auch Justin es beschreibt, gleich nach der Darbringung des Brods und Weins der Vorsteher selbige nahm und sofort mit dem Beten, Danken und Austheilen verfuhr. Aber wenn nun auch das gemeinsame Mahl, und mit ihm natürlich auch die Darbringung von für dasselbe bestimmten Lebensmitteln ausfiel, was ward denn aus den sonstigen Liebesgaben, die doch nach wie vor dargebracht wurden? und wurden nicht wenigstens sie nach wie vor zugleich mit dem Brod und Wein dargebracht? Justin sagt uns auch hier nichts über die Darbringung der Liebesgaben; er spricht nur von der Darbringung des zum Abendmahl bestimmten Brods und Weins; und wir stehen abermal vor dieser Frage wegen der Stelle der Gabendarbringung in dem Gottesdienste nach Abschaffung der gemeinsamen Mahle, müssen aber auch hier die Beantwortung der Frage verschieben, bis

wir den Verlauf des Abendmahlsactes im Uebrigen vollständig betrachtet haben. — Also, nachdem zuerst Brod und Wein dargebracht waren, nahm weiter der Vorsteher dieselben, und schritt zu den Gebeten. Wie wir schon oben bemerkt haben, betont Justinus, daß diese Gebete von dem Vorsteher gesprochen werden, und daß die Gemeinde dieselben auch nicht durch Responce und dergleichen unterbricht, sondern erst am Schlusse denselben durch Respondiren des Amen beitrith. Denn nicht als Vorbeter der Gemeinde, sondern an des Herrn Statt als Haushalter seiner Geheimnisse fungirt der Vorsteher in diesem Acte. Justin sagt, der Vorsteher bete, *ὁση δύναμις αὐτῷ*. Der vielbesprochene Ausdruck sagt nicht mehr und nicht minder als der Ausdruck *ἐπὶ τὸν ὡς ἐρχὰς ποιεῖσθαι*, den Justin kurz vorher von dem Beten der Gemeinde braucht. Für die Frage, ob zu Justin's Zeit frei oder mittelst formulirter Gebete gebetet worden sei, läßt sich aus diesem Ausdrucke Nichts entnehmen, denn die Kraft des Gebetsgeistes kann und soll sich im Vtirgen eben so gut erweisen, wenn er formulirte Gebete recitirt, als wenn er frei betet. Daß man innig, lebendig, kräftig nur dann beten könne, wenn man frei bete, ist ein moderner Wahn, der consequenter Weise auch das Beten des Vater unser abthun müßte. Von besonderer Wichtigkeit aber ist nun Das, was wir über den Inhalt dieser von dem Vorsteher zu sprechenden Gebete erfahren. Ganz deutlich und wiederholt nemlich unterscheidet Justin in diesen Gebeten zwei Arten, deren erste er constant als *ἐρχαί*, und deren zweite er ebenso constant als *ἐucharιστία* bezeichnet: erst sendet der Vorsteher *ἐρχὰς* empor, und dann thut er *ἐucharιστίαν*. Beides wird so bestimmt coordinirt und dadurch unterschieden, daß wir diesen Unterschied nicht verwischen dürfen, sondern erst die *ἐρχαί* und dann die *ἐucharιστία* näher ins Auge fassen müssen.

Was nun zuerst die *ἐρχαί* betrifft, so werden wir von der Voraussetzung aus, daß der ganze Abendmahlsact sich nach dem „nahm, dankte, gab's“ zu recht legte, annehmen müssen, daß dieselben zu dem „Nehmen“ gehörten, denn ausdrücklich sagt Justin von denselben: *καὶ ἕτος* (der Vorsteher) *λαβὼν*

αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει. Also, indem der Vorsteher die Abendmahls-elemente von den Händen der Darbringenden entgegennahm, sprach er diese Gebete; durch diese Gebete vollzog sich der Act des Entgegennehmens. Daraus folgt, daß diese εὐχαί sich auch irgendwie werden auf die Abendmahls-elemente bezogen haben; sie werden eben über den Abendmahls-elementen gesprochen sein. Damit stimmt denn auch wohl zusammen, was wir über den Inhalt dieser εὐχαί erfahren. Aus dem allgemeinen Ausdrucke εὐχαί ist freilich nicht zu entnehmen, welches der Inhalt derselben gewesen. Aber die oben angeführten Worte sagen uns zuvörderst, daß in diesen Gebeten Lob und Preis dargebracht worden: es waren also nicht solche Gebete, wie der sündige Mensch sie im Andenken an seine Schuld und an die Erlösungsthaten Gottes darbringt, sondern es waren solche Gebete, wie sie aus dem Herzen des Menschen kommen, wenn er sich in das Anschauen des regnum naturae, der Macht und Herrlichkeit seines Schöpfers und des Herrn aller Welt versenkt; der Gegenstand dieser Gebete war Danksgiving, aber während die nachfolgenden εὐχαρισταὶ Dank für die erlösende Gnade sagten, gelten diese εὐχαί der schaffenden und erhaltenden Güte Gottes. Darum heißt es auch weiter, daß diese Gebete τῷ πατρὶ τῶν ὅλων dargebracht wurden; an Gott den Vater waren sie zu richten, und zwar so daß nicht sowohl der Vater unseres Herrn Jesu Christi, als vielmehr der Vater des Alls, der Schöpfer und Regierer der Welt in Betracht kam. Freilich kann auch der Schöpfer und Regierer der Welt mit seinem ganzen regnum naturae nur von dem erlösten und versöhnten Menschen recht erkannt und geehrt werden; und wenn die betende Gemeinde nicht zuvor durch das Wort im Glauben mit Gott in Gemeinschaft gesetzt wäre, so würde sie auch solchen Lobpreis nicht haben darbringen können. Daher heißt es denn gleich noch weiter, daß diese εὐχαί, obwohl an den „Vater des Alls“ gerichtet, doch „durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes“ dargebracht wurden. Wir haben uns also unter diesen εὐχαί

solche Gebete zu denken, in denen die Gemeinde ihrem Gotte durch seinen Sohn und Geist zunächst für alle seine irdischen Wohlthaten, für alles Dasjenige dankte, was sie in diesem Leben hatten und waren. Wenn nun aber diese Gebete zugleich auf die Abendmahls Elemente Bezug nahmen, über denselben gebetet wurden, so folgt daraus, daß die Abendmahls Elemente hier während dieser *εὐχαί* noch nicht als die Träger der *materia coelestis* des Sacraments in Betracht kamen. Als solche kamen sie erst während der nachfolgenden *εὐχαριστία* in Betracht, oder richtiger, erst durch diese *εὐχαριστία* wurden sie zu solchen Trägern der himmlischen Gaben und Gnaden. Hier dagegen, während der *εὐχαί*, kam nur das Elementare an ihnen in Betracht; Brod und Wein waren hier Symbole, Repräsentanten alles Dessen, was der Mensch durch Gottes schaffende und regierende Güte in diesem Leben hat und ist; kurz sie bedeuteten hier nicht mehr noch minder als was sie in der alttestamentlichen Minchah bedeuteten. Dann aber werden diese *εὐχαί* auch irgendwie mit dem weggefallenen gemeinsamen Mahle in Zusammenhang gestanden haben, aus demselben entstammen und nach Wegfall desselben geblieben sein. Wir dürfen daher auch über diesen Punkt erst dann vollen Aufschluß erwarten, wenn wir weiterhin untersuchen werden, wie es sich mit der Gabendarbringung nach Wegfall des gemeinsamen Mahls stellte; aber wir können voraussagen, daß dann, was sich uns hier vorläufig hinsichtlich des Inhaltes der *εὐχαί* und der Bedeutung der Abendmahls Elemente an dieser Stelle ergeben hat, sich uns völlig bestätigen und noch erweitern wird.

Nach den *εὐχαίς* sprach dann der Vorsteher die *εὐχαριστία*. Wenn Justin davon sagt: *καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξῆσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται*, so geht aus dem *ἐπὶ πολὺ* hervor, daß diese *εὐχαριστία* nicht in einem einzelnen Gebete, sondern in einer Reihe von Gebeten sich vollzogen haben muß. Auch treten uns ja schon aus dem Begriffe der *εὐχαριστία* zwei Momente entgegen, deren jedes in diesen Gebeten besonders seinen Ausdruck finden mußte. Nach da-

maligem gemeinem kirchlichen Sprachgebrauche nemlich bedeutete *εὐχαριστεῖν* erstens dank sagen überhaupt, dann aber auch dasjenige bestimmte Dank sagen über den Abendmahls- elementen, durch welches dieselben zu dem sacramentlichen Gebrauche geweiht wurden, das Segnen (*εὐλογεῖν*) derselben. Letztere Bedeutung gab dann Anlaß, die gesegneten Abend- mahlselemente *εὐχαριστία* zu nennen, wie Justin selbst uns berichtet; wonach denn noch weiter die ganze Abendmahls- handlung auch *εὐχαριστία* genannt wurde. In diesen Gebeten nun fand Beides, erst das Dank sagen im Allgemeinen, und dann das bestimmte Dank sagen zur Segnung der Abend- mahlselemente, seine Stelle. Denn wenn Justin in den eben angeführten Worten sagt, der Vorsteher sage *ὕπὲρ τοῦ κατ- ηξιώσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ* Dank, so können wir das nur dahin verstehen, man sage Gott Dank, daß er uns Christen diese Dinge, nemlich das Abendmahl und wodurch dasselbe geworden ist, seinen Sohn und dessen Tod und Auferstehen, durch die ganze Erlösung, gegeben habe. Also, nachdem der Vorsteher über Brod und Wein, als den Repräsentanten alles Dessen, was der Mensch in diesem Leben hat und ist, dem Schöpfer durch den Sohn und den heiligen Geist für alle Wohlthaten dieses Lebens Lob und Preis gesagt hatte, wen- dete er sich nun specieller dem Abendmahle zu, und dankte Gott in einem weiteren Gebete Angesichts der zum Abend- mahl bestimmten Elemente zunächst im Allgemeinen für das ganze Werk der uns widerfahrenen Erlösung. Dies Gebet bildete aber nur die Einleitung; nach dieser Einleitung wen- dete sich der betende Vorsteher speciell den Abendmahls- elementen als solchen zu, und sprach das dieselben segnende Dankgebet, die *εὐχαριστία* im engeren Sinne, die *εὐλογία*. Ueber dieses Gebet giebt uns Justin im 66ten Kapitel Aufschluß mit den Worten: οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐ- χαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν

τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι· οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλλαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν, λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀναμνησίν μου· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. Die Stelle sagt zunächst aus, daß wir im Abendmahl nicht schlecht Brod und Wein empfangen, sondern des Herrn Leib und Blut. Diese dogmatische Aussage dürfen wir hier übergehen, da sie oft genug besprochen, auch genügend nachgewiesen ist, daß Justin nicht eine Transsubstantiation, sondern nur eine unio sacramentalis lehrt, daß das κατὰ μεταβολήν nicht auf τροφή, sondern auf τρέφοντα zu beziehen ist*). Aber Justin sagt hier weiter, wodurch Brod und Wein im Abendmahl des Herrn Leib und Blut werden. Er vergleicht die Fleischwerdung des Sohnes Gottes damit, daß im Abendmahl Brod und Wein des Herrn Leib und Blut werden, und, sagt er, wie Christus durch das Wort Gottes (διὰ λόγου θεοῦ) Fleisch ward, Leib und Blut empfing, so werden Brod und Wein dadurch des fleischgewordenen Jesus Leib und Blut, daß sie durch das von ihm herrührende Gebetswort gesegnet (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν) werden. Also nach Justins Ansicht, die er zugleich als die hergebrachte Kirchenlehre (ἐδιδάχθημεν) bezeichnet, sagt der Vorsteher mittelst eines vom Herrn selbst empfangenen Gebetswortes über den Elementen Dank, und dadurch werden die Elemente des Herrn Leib und Blut. Wir machen mithin das Sacrament; weshalb denn auch Justin an einer anderen Stelle sagt: — τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν — Ἰησοῦς Χριστὸς — παρέδωκε ποιεῖν**), und an noch einer anderen Stelle: περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν***). Aber es ist

*) Man vgl. statt Aller Harnack a. a. O. 269 ff.

**) Dial. c. Tryph. cap. 41.

***) Ibid. cap. 70.

nicht unsere natürliche oder geistliche oder amtliche Macht und Kraft, vermöge welcher wir das Sacrament machen, sondern es ist das von dem Herrn herrührende Gebetswort, welches, wenn wir es über der materia terrestris beten, nach dem Willen und der Verheißung des Herrn, derselben die materia coelestis eint. Denn dies Wort ist, weil es von dem Sohne Gottes herrührt, ein schöpferisches Wort; und wie Gottes Wort dem Sohne Gottes Leib und Blut schuf, so schafft dies Wort des Sohnes Gottes, wenn wir es befehlsmäßig brauchen, das sacramentliche Fleisch und Blut des Herrn. Kurz, es ist der volle Begriff der Consecration, und richtig so gefaßt, daß die Consecration nicht als Werk und Wirkung weder unseres Betens noch der persönlichen oder amtlichen Energie des Consecrirenden, sondern als Wirkung des vom Herrn gegebenen Wortes gedacht wird. Welches ist nun aber dies Consecrationsgebet, dieser *ἐνχρ̃ς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ*? Man hat vielfach an das Vater unser gedacht, als an das einzige von dem Herrn herrührende Gebetswort. Aber wenn das Vater unser, wenn ein vom Herrn herrührendes eigentliches Gebet hätte gemeint sein sollen, so hätten die Worte lauten müssen: *διὰ λόγου ἐνχρ̃ς τῆς παρ' αὐτοῦ*. Dagegen lauten die Worte umgekehrt, und wir können nur übersetzen, entweder: „durch ein Gebet, welches in dem von ihm herrührenden Worte besteht“, oder: „durch Beten des von ihm herrührenden Wortes“. Nicht das Gebet rührt von dem Herrn her, sondern das Wort, welches wir beten. Passen nun diese Ausdrücke eben so entschieden auf die Einsetzungsworte, als sie auf das Vater unser nicht passen, so werden wir auch das folgende *γάρ* als Anführung zu nehmen haben, und nicht bezweifeln können, daß das Wort des Herrn, welches gebetet ward, und dessen Beten die Abendmahlsselemente consecrirte, die Einsetzungsworte waren. Daß die Recitation der Einsetzungsworte ein Gebet genannt wird, darf uns nicht wundern, denn dies Sprechen der Einsetzungsworte zum Zweck der Consecration ist allerdings ein Beten, wir halten damit dem Herrn sein Wort vor, auf daß er nach seiner Verheißung

thue; wie denn auch die liturgische Sprache dieses Recitiren der Einsetzungsworte im Abendmahlsact von jeher eine εὐχή, eine oratio, ein Beten genannt hat. Dabei ist aber weiter noch zu bemerken, was in den Einsetzungsworten dem Justin als das das Sacrament Machende gilt. Nicht die Recitation dieser Worte als solche ist es, so daß diese Worte gleich einer magischen Formel wirkten, sondern Das ist es, daß diese Einsetzungsworte erstens des Herrn Befehlswort, wonach wir Solches zu des Herrn Gedächtniß thun sollen, und zweitens des Herrn Macht- und Verheißungswort enthalten, nach welchem, wenn wir also thun, Brod und Wein sein Leib und Blut sein sollen: wir haben, wenn wir jenem Befehlswort genügen, auf dies Macht- und Verheißungswort mit Anrufung des Herrn Bezug zu nehmen, und es auf die vorsehende Handlung und die vorliegenden Elemente zu appliciren, so geschieht's dem letzteren gemäß. Weil dies die richtige Anschauung Justin's ist, kehrt er auch in seinem Citate aus den Einsetzungsworten die Textesworte um, so daß das Befehlswort vorangeht.

Weiter erfahren wir über die bei dem Abendmahlsacte gesprochenen Gebete Nichts. Da aber am Schlusse dieser Gebete von der Gemeinde das Amen respondirt ward, so ist wohl anzunehmen, daß die Recitation der Einsetzungsworte, als an welche sich doch das Amen nicht wohl unvermittelt angefügt haben kann, noch nicht den Schluß bildete, sondern daß auf dieselbe noch ein weiteres Gebet folgte. Welches dies Gebet war, wird uns nicht gesagt, aber sehr bald nach Justin finden wir wenigstens in anderen Provinzen der Kirche an dieser Stelle das Vater unser.

Nach den Gebeten folgte die Austheilung, die διὰδοσις und μετὰληψις. Daß die Austheilung durch die Diaconen geschah, rührt jedenfalls aus der ältesten Zeit her, in der sich noch das gemeinsame Mahl mit dem Abendmahl verband. Die eigentliche Amtsthätigkeit der Diaconen bestand allerdings in der Versorgung der Armen aus den Liebesgaben der Gemeinde; aber da diese Liebesgaben zugleich mit den zum ge-

gemeinsamen Mahle und zum Abendmahle dienenden Gaben dargebracht wurden, so fiel den Diaconen neben der Austheilung der Liebesgaben auch die Austheilung der Abendmahls-
gaben zu. Beides erschien als in dem „Zu Tische dienen“
einbegriffen. Und als nun die gemeinsamen Mahle ausfielen,
blieb doch die Function der *διάδοσις* des Abendmahls den
Diaconen zurück. Von dem Empfange des Abendmahls
waren nur Diejenigen ausgeschlossen, welche von dem ganzen
Abendmahlsacte ausgeschlossen waren, nemlich die noch Unge-
tauften, so wie die wegen Häresie oder bösen Lebens Excom-
municirten. Alle Anwesenden aber empfangen auch die heilige
Speise; man communicirte also allsonntäglich, die ganze Ge-
meinde, auch der fungirende Vorsteher mit. Aus dem Ausdrucke
μετάλαβεν und aus der Unterscheidung der *διάδοσις* und *μετά-
ληψις* läßt sich nicht entnehmen, daß man den Communicanten
die gereichten Elemente nicht in den Mund, sondern in die
Hand gegeben habe. Man communicirte *sub utraque*: „Jedem
der Anwesenden“, sagt Justin ausdrücklich, „geben die Diacon-
nen von dem gesegneten Brod und Wein mit Wasser zu em-
pfangen“. Den Nichtanwesenden (Kranken, Schwachen, Ge-
fangenen) ward das Sacrament von den Diaconen ins Haus
gebracht. Es leidet keinen Zweifel, daß man hiebei zu Ju-
stin's Zeit unbefangen war, und von ganz richtigen An-
schauungen ausging. Man betrachtete eben diese Abwesenden
nicht als Abwesende, sondern als im Geiste Gegenwärtige,
und beim Gottesdienste, beim Gebete und bei der Abend-
mahls-handlung Mitbetheiligte, und als solche ließ man sie
auch am Genusse mit Theil nehmen. Aber vermerken müssen
wir, daß sich hier ein erster Ansatz zu späteren schweren Ver-
irrungen bildet.

Wir haben nun noch, was uns hinsichtlich der Gaben-
darbringung dunkel blieb, näher zu untersuchen, ehe wir das
Ergebniß zusammenstellen. Zu dem Zwecke werden wir erst
durch Vergleichung der justinischen Gottesdienstform mit der
früheren die Stellen aufzufinden haben, an welchen möglicher
Weise nach Wegfall der gemeinsamen Mahle die Gabendar-

bringung ihren Ort finden konnte; sodann werden wir zu einer Reihe von in anderen Schriften Justin's vorkommenden Aeußerungen über Opfer, Gebete, Gaben und Abendmahl unsere Zuflucht nehmen müssen, um auszumachen, an welcher Stelle nun wirklich die Gabendarbringung ihren Ort fand.

So lange die gemeinsamen Mahle bestanden, war laut Obigem die Abfolge des Gottesdienstes diese: Nach der Verkündigung des Wortes schritt man zum allgemeinen Kirchengebet, und im Verfolge desselben zur Darbringung der Gaben, welche aus Liebesgaben überhaupt und aus den für das gemeinsame Mahl bestimmten Gaben, Brod und Wein eingeschlossen, bestanden; nachdem dieser Opferraet beendet, ging man, jedenfalls nach einem über den Tischgaben (einschließlich des Brodes und Weines) gesprochenen Tischgebete, zu dem gemeinsamen Mahle über, an dessen Schlusse dann der Fungirende die Abendmahls Elemente nahm, dieselben durch Gebet segnete, und austheilte. Nachdem nun aber das gemeinsame Mahl weggefallen war, gestaltete sich, wie wir aus Justin ersehen haben, die Abfolge des Gottesdienstes folgender Maassen: Nach der Verkündigung des Wortes schritt man zum allgemeinen Kirchengebet, und schloß dasselbe mit dem Friedenskuß; dann ward Brod und Wein gebracht, der Vorsteher nahm es, und sprach darüber erst dem Vater des Alls ein allgemeines Dankgebet für alle irdischen Wohlthaten, dann ein weiteres allgemeines Dankgebet für die Thaten der Erlösung, und schließlich das Consecrationsgebet; worauf die Austheilung folgte. Sehen wir nun beide Formen vergleichend näher an, so mußte zuvörderst in der früheren Einrichtung, nachdem das gemeinsame Mahl weggefallen war, mehr als eine inhaltliche Veränderung vorgehen: Erstens fiel die Darbringung solcher Gaben, die zum Mahle dienten, hinweg; von Gaben dieser Art blieben eben nur die zum Abendmahl bestimmten, Brod und Wein; und dazu kamen denn die Liebesgaben. Sodann konnte jenes Tischgebet als solches nicht bleiben, nachdem man nicht mehr zu Tische ging; es mußte entweder mit wegfallen, oder wenn es blieb, mußte es

sich in ein über den Gaben gesprochenes allgemeines Dankgebet für die Güter und Gaben dieses Lebens umsetzen, wodurch sich denn aber auch die Bedeutung dieser Gaben, auf welche sich das Gebet bezog, entsprechend modificiren mußte. Dazu kam nun weiter noch eine bedeutsame Formveränderung: In der früheren Form des Gottesdienstes bildete das gemeinsame Mahl einen starken Einschnitt; es trat zwischen die Darbringung der Gaben und den Abendmahlsact mitten ein, und hielt mit seinem längeren Verlaufe beide Acte gehörig aus einander; es konnte Niemandem einfallen, das vor dem gemeinsamen Mahle Geschehende als mit zum Abendmahl gehörig, oder umgekehrt das nach dem Mahle beim Abendmahl Geschehende als mit zu dem vor dem Mahle stattfindenden Opferacte gehörig anzusehen; vielmehr war die Darbringung der Gaben durch diese Einrichtung schon äußerlich zu der Darbringung der Gebete gesellt und dem Opferact, wohin sie gehörte, eng verbunden; hinsichtlich der Abendmahls Elemente aber lag klar zu Tage, daß sie vor dem Mahle noch nicht des Herrn Leib und Blut waren, ja daß sie an dieser Stelle noch gar nicht einmal als Abendmahls Elemente, sondern lediglich als Gaben wie die anderen in Betracht kamen, daß sie für das Abendmahl bestimmt und Abendmahls Elemente erst dann, wenn am Schlusse des Mahls der Vorsteher sie „nahm“, und vollends des Herrn Leib und Blut erst dann wurden, wenn der Vorsteher sie segnete; und dieser Unterschied der Bedeutung des Brods und Weins vor und nach dem Abendmahl ward dann noch besonders hervorgehoben durch den Unterschied der beiden Gebete vor und nach dem Mahle, von welchen das erste ein einfaches Tischgebet, das andere Consecrationsgebet war. Nachdem nun aber die gemeinsamen Mahle weggefallen waren, mußte in jedem Falle der Abendmahlsact eng an den Act der Darbringung der Gebete und Gaben heranrücken. Indessen waren dabei doch noch mehrere Arten der Ausführung möglich. Entweder nemlich ließ man das mit dem Wegfall des gemeinsamen Mahles überflüssig gewordene Tischgebet ganz weg, ohne es durch ein modificirtes

Gebet über den Gaben zu ersetzen. Dann stellte sich der Verlauf des Gottesdienstes so, daß sich an das allgemeine Kirchengebet die Darbringung der Gaben angeschlossen, und daß dann gleich bei dieser der Vorsteher Brod und Wein nahm, segnete, und austheilte. Dann schmolz der Abendmahlsact vollständig mit dem Act der Darbringung zusammen. Oder aber man behielt trotz des Wegfalls des gemeinsamen Mahls das Tischgebet, aber natürlich in obbeschriebener Weise zu einem Dankgebet für die irdischen Güter und Wohlthaten Gottes modificirt, bei; und dann gab es wieder zwei Möglichkeiten. Man konnte dann hinter diesem Dankgebet über den Gaben einen merklichen Einschnitt durch irgend eine liturgische Vornahme machen, etwa dadurch, daß man nach diesem Dankgebete über den Gaben den die Gemeinschaft besiegelnden, abschließenden Friedensfuß geben ließ. Dann würde sich die Abfolge so gestellt haben: Nach dem allgemeinen Kirchengebete brachte man die Gaben dar, betete über denselben besagtes Dankgebet, und schloß diesen Darbringungsact mit dem Friedensfuß; dann aber nahm der Vorsteher Brod und Wein, consecrirte, und gab's. Damit wäre die Darbringung der Gaben rein von dem Abendmahlsact geschieden, und dem Gebets- und Opferact zugewiesen gewesen. Hierzu mußte man kommen, wenn man sich rein von der inneren Bedeutung der Sachen bestimmen ließ. Aber das gemeinsame Mahl hatte zu dem Abendmahlsacte gehört, und das Tischgebet hatte wieder zu dem Mahle gehört, und so konnte man, der bisherigen äußerlichen Form folgend, auch dahin kommen, daß man hinter dem allgemeinen Kirchengebete, etwa durch den abschließenden Friedensfuß, den liturgischen Einschnitt machte, dann die Gaben darbringen, und über dieselben erst ein allgemeines Dankgebet des erwähnten Inhalts und dann gleich das consecrircnde Dankgebet sprechen ließ. Dann war die Abfolge diese: Man hielt das allgemeine Kirchengebet und schloß nach demselben mit dem Friedensfuß den Act der Darbringung ab; dann brachte man Gaben, und unter denselben Brod und Wein, der Vorsteher nahm sie, betete über

denselben erst ein allgemeines Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung, dann das consecrircnde Dankgebet und theilte aus. Machte man es so, so war zwar nicht wie bei der ersten möglichen Form der Act der Darbringungen ganz mit dem Abendmahlsact verschmolzen, denn es blieb doch immer die Darbringung des allgemeinen Kirchengebets als abgeschlossener, selbstständiger Opferact stehen, und indem über die Gaben erst ein Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung gesprochen ward, ward auch noch festgehalten, daß dem Brod und Wein doch nicht von vorn herein sacramentale Bedeutung zukomme; aber rein geschieden, wie bei der zweiten möglichen Form, waren dann der Act der Darbringung der Gebete und Gaben und der Act des Abendmahls auch nicht; sondern die Darbringung der Gaben war dann von der Darbringung der Gebete, zu der sie doch wesentlich gehört, ja von dem Opferact überhaupt geschieden, und war dagegen zu einer präparatorischen Einleitung des Abendmahlsacts geworden. Welchen der drei möglichen Wege nun betrat man?

Darüber geben uns folgende Stellen Justin's Aufschluß, die wir hier zusammenstellen. In der ersten Stelle*) heißt es: *Ἡμεῖς, οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἰς ἄνθρωπος πεισέσαντες εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ πρωτοτόκου αὐτοῦ υἱοῦ τὰ ῥυπαρὰ ἱμάτια, τουτέστι τὰς ἁμαρτίας, ἀπημφισμένοι, πυρωθέντες διὰ τοῦ λόγου τῆς κλήσεως αὐτοῦ, ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμέν τοῦ θεοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εἰπὼν, ὅτι ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προσφέροντες. (Mal. 1, 11.) Οὐδέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεός, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ. Πάσας οὖν διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας, ὡς παρέδωκεν Ἰσοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἁρτου καὶ τοῦ ποτηρίου τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ. — Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαρισταὶ ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐαρέστοι εἰς τὴν θεῷ θυσίαι, καὶ*

*) Dial. c. Tryph. cap. 116. 117. 118.

αὐτός φημι ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ἣ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηται. Wie es denn auch nirgends Völker giebt, ἐν οἷς μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σαυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γίνονται — οὗτος γὰρ ἐξαίρετος ἱερεὺς καὶ αἰώνιος βασιλεὺς, ὁ Χριστὸς, ὡς υἱὸς θεοῦ· οὐ ἐν τῇ πάλιν παρουσίᾳ μὴ δόξῃτε λέγειν Ἡσαΐαν ἢ τοὺς ἄλλους προφήτας θυσίας ἀφ' αἱμάτων ἢ σπονδῶν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἀναφέρεσθαι, ἀλλὰ ἀληθινούς καὶ πνευματικούς αἶνους καὶ εὐχαριστίας. Zur Ergänzung dient die andere Stelle*), in der er davon redet, daß die Seligkeit nicht mehr von Beschneidung, Sabbath u. s. w. abhängе, und dann fortfährt: ἄλλα καὶ Σκύθης ἢ τις ἢ Πέρσης, ἔχει δὲ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ φυλάσσει τὰ αἰώνια δίκαια, περιτέτμηται τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομήν, καὶ φίλός ἐστι τῷ θεῷ, καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ καὶ ταῖς προσφοραῖς χαίρει. Dahin hat sich Gott auch schon Mal. 1, 10—12 und Ps. 18, 44 ausgesprochen; εὐδόκησε γὰρ καὶ εἰς τὰ ἔθνη καὶ τὰς θυσίας ἱδίον παρ' ἡμῶν ἢ παρ' ὁμῶν (den Juden) λαμβάνει. An einer dritten Stelle**) heißt es: Ἄθροισμα μὲν οὖν ὡς οὐκ ἔσμεν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντός σεβόμενοι, ἀνευδεῖν αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυσιῶν, ὡς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὕψι δυνάμεις, αἰνοῦντες, μόνῃ ἀξίᾳ αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφήν γενόμενα οὐ πυρὶ καταπνέοντες ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς θεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπᾶς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωσίαν πόρων πάντων, ποιότητων μὲν γενῶν, καὶ μεταβολῶν ὥρων, καὶ τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστεως τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες, — τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει; an einer vierten Stelle***) führt er aus, wie das Passah, das Opfer am Versöhnstage

*) Ibid. cap. 28.

**) Apol. maj. cap. 13.

***) Dial. c. Tryph. cap. 41.

u. s. w. Typen auf Christum enthalten, darum aber auch in ihm und namentlich durch seinen Tod erfüllt und damit abgethan sind, und in diesem Zusammenhange heißt es: *Καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαρικομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς φυγὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπὲρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἡλευθερωκέναι ἡμᾶς, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ. Ὦθεν περὶ μὲν τῶν ὑφ' ἡμῶν (den Juden) τότε προσφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ θεὸς (folgt das Citat Mal. 1, 10—12). Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ἡμᾶς δὲ βεβηλοῦν. Dem schließt sich endlich die fünfte Stelle*) an: Ὅτι μὲν οὖν καὶ ἐν ταύτῃ τῇ προφητείᾳ (Jes. 23, 16) περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιεζέοντας εἰς αὐτόν, δι' οὗ καὶ παθητὸς γέγονε, καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν, φαίνεται.*

Sehen wir nun diese von Gebeten, Gaben, Opfer, Abendmahl redenden Stellen zunächst darauf an, was sie für die liturgisch formelle Seite des Gottesdienstes darbieten, so spricht die Stelle Kap. 116 es ausdrücklich aus, daß die Christen ihre Opfer (θυσίας) bei der Eucharistie (ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου) brachten. Und diese Opfer der Christen bestehen ihm nicht allein in ihren Gebeten (εὐχαῖς καὶ εὐχαριστίαις), wie es nach der Stelle Kap. 117 scheinen könnte, sondern in der Stelle Kap. 28 spricht er auch von Gaben und Opfern (δώροις καὶ προσφοραῖς) der

*) Ibid. cap. 70.

Christen, in der Stelle aus dem 13ten Kap. der Apologie erwähnt er auch der Liebesgaben für die Bedürftigen, und in der Stelle Kap. 41 endlich nennt er auch das Brod und den Kelch der Eucharistie Opfer. Also, Gebete und Gaben, die Abendmahlsselemente eingeschlossen, sind ihm die Opfer der Christen; und wenn er Kap. 117 als die Opfer der Christen nur die Gebete benennt, so geschieht das in dem richtigen Sinne, daß ja allerdings die Gaben nur durch Gebet zum Opfer werden, daß die Gaben Nichts als verkörpertes Gebet, verkörpertes Dankgebet sind. Das Darbringen aber dieser in Gebeten und Gaben bestehenden Opfer geschieht nach der Angabe im Kap. 116 bei der Eucharistie. Und daß es mit dieser Angabe ganz genau zu nehmen, daß die Meinung mißlich ist, diese Darbringung geschehe nicht bloß im Gottesdienst, sondern im engeren Abendmahlsact, das geht aus einer anderen in jenen Stellen enthaltenen Angabe hervor. Zwar nemlich rechnet Justin, wenn er in der Stelle Kap. 43 der Apologie die a. t. blutigen Opfer und Trankopfer und Räucherungen verwirft und dagegen als die Opfer der Christen die Gebete und die von denselben selbst zu genießenden Abendmahlsselemente und die für die Bedürftigen bestimmten Liebesgaben aufzählt, zu diesen Gebeten nicht allein die Danksagungen (*εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι*), sondern auch die Bitten (*αἰτήσεις*), und folglich wird ihm in begrifflicher Beziehung auch das allgemeine Kirchengebet im Gottesdienst allerdings unter den Begriff des Opfers gefallen sein. Aber wenn er nun in jenen Stellen von der Darbringung der Opfer im Gottesdienst redet, so nimmt er dabei nie auf das allgemeine Kirchengebet, auf die Bitten (*αἰτήσεις*) Bezug, sondern immer nur auf die Gebete der Danksagung (die *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι*, die *αἶνοι καὶ εὐχαριστίαι*); in diesen Danksagungsgebeten bestand, und mit diesen Danksagungsgebeten vollzog sich nach seiner Anschauung die gottesdienstliche Opferung der Christen. Da wir nun aus Obigem wissen, daß in der zu Justin's Zeit bestehenden Form des Gottesdienstes die Danksagungsgebete (die *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι*) nicht mit dem allgemeinen

Kirchengebet zusammen fielen, sondern nach demselben und nach dem Friedenskuß vor dem Abendmahl statthatten, so ist klar, daß nach Justin die Darbringung der christlichen Opfer nicht zum allgemeinen Kirchengebet, sondern zu den vor dem Abendmahlsacte statthabenden Danksagungen gehört. Aber noch genauer läßt sich aus jenen Worten Justin's die Stelle, lassen sich die *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι* bestimmen, an der die Darbringung stattfand und in denen sie sich vollzog. Wir haben oben gesehen, daß vor dem Abendmahl solcher danksagenden Gebete, solcher *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι* drei geschahen: Das erste geschah dem Vater des Alls durch den Sohn und den heiligen Geist zum Dank für die Wohlthaten der Schöpfung; das zweite dankte für Werk und Gaben der Erlösung, deren Gott uns gewürdigt; und das dritte endlich geschah *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*, und war die Consecration. Von dem letzteren Gebete nun ist in jenen Stellen, wo vom Opfer gesprochen wird, nicht die Rede; in der Consecration erblickt Justin entschieden nicht eine Opferung, und unterscheidet also nach dieser Seite hin die Darbringung eben so sehr von dem eigentlichen Abendmahlsact, als er sie nach der anderen Seite hin laut Obigem von dem allgemeinen Kirchengebet wenigstens äußerlich trennt. Dagegen ist unverkennbar, daß er in jenen Stellen (in den Kap. 41. 70. 117 des Dialogs und im Kap. 13 der Apologie), wo er vom Opfer der Christen und seiner Darbringung redet, jene beiden ersten danksagenden Gebete vor Augen hat, als durch welche und mit welchen dieselben geschehen. Er unterscheidet stets zwei Danksagungen, die dann, wenn die Christen das von Gott zur Nahrung Geschaffene für sich selbst und für die Bedürftigen darbringen, so geschehen, daß sie zwar unterschiedlichen Inhalt haben, und zwei Gebete bilden, aber zugleich (man vergleiche das *ἅμα τε* in dem 41ten Kap. des Dialogs) und in Einem Act dargebracht werden; und den Inhalt derselben giebt er dahin an: das erste danke dafür, daß Gott die Welt mit Allem, was darin ist, um des Menschen willen geschaffen habe, danke für alle trockne und flüssige Nahrung, danke dafür, daß Gott uns geschaffen habe, und

für alle Wege zum Wohlsein, für die Mannigfaltigkeit der Existenzen, für den Wandel der Zeiten; das zweite aber danke dafür, daß Gott uns von der Sünde, in der wir waren, befreit und alle Mächte und Gewalten vernichtet habe durch Den, der nach seinem Willen gelitten hat, danke für die Fleischwerdung, das Leiden und das Blut seines Sohnes, danke dafür, daß wir um unseres Glaubens an ihn willen wiederum der Unvergänglichkeit theilhaftig sind. Offenbar sind diese beiden Gebete identisch mit jenen in der Darstellung des Abendmahlsacts erwähnten beiden ersten eucharistischen Gebeten; das erste entspricht dem an den Vater des Alls gerichteten, und das zweite entspricht dem Gebet, in welchem Gotte dafür gedankt wird, daß er uns dieser Dinge gewürdigt hat; und wir erfahren hier zugleich den näheren Inhalt dieser Gebete. Nehmen wir nun hinzu, daß nach Justin's Beschreibung der Friedensfuß das allgemeine Kirchengebet abschloß und von den weiteren eucharistischen Gebeten trennte, und daß Justin wenigstens von den Abendmahlsselementen ausdrücklich erwähnt, sie würden vor den eben besprochenen eucharistischen Gebeten gebracht und von dem Vorsteher „genommen“, so ist offenbar, daß der Verlauf dieses Theils des Gottesdienstes zu Justin's Zeit folgender war: Man schloß das allgemeine Kirchengebet mit dem Friedensfuß ab; darnach folgte die Darbringung der Gaben in der Weise, daß man Brod und Wein zusammen mit den Liebesgaben herzubachte, und daß der Vorsteher selbige nahm, und über sie nach einander zwei Dankgebete, eines für die Wohlthaten der Schöpfung und das zweite für die Wohlthaten der Erlösung, sprach; worauf denn die eigentliche Consecration, und darnach die Austheilung folgte. Und damit haben wir denn die Antwort auf unsere oben gestellte Frage: Man war nach dem Wegfall der gemeinsamen Mahle aus dem Gottesdienste nicht den ersten und auch nicht den zweiten der oben von uns als möglich bezeichneten Wege, sondern man war den dritten gegangen, d. h. man hatte zwar nicht den Act der Darbringung der Gebete und Gaben unterschiedlos mit dem Abendmahlsact zusammengeworfen, aber

man hatte auch nicht beide Acte in liturgischer Bestimmtheit auseinander gehalten, sondern man hatte den Act der Darbringung zum bloßen Gebetsact, zum allgemeinen Kirchengebet verengt, die Darbringung der Gaben aber von diesem allgemeinen Kirchengebet getrennt und als präparatorische Einleitung zum Abendmahlsact hingestellt.

Mußte nun nicht diese Veränderung in dem alten Act der *κοινωνία*, diese Abtrennung der Gabendarbringung vom Gebetsopfer und Verbindung derselben mit dem Abendmahlsact irgendwelche Folgen haben? und treten etwa solche Folgen schon bei Justin heraus?

Es muß hier zuvörderst anerkannt werden, daß Justin in theoretischer Beziehung alle hier einschlagenden Begriffe vom Opfer, Gebet, Gaben, Abendmahl, Consecration, völlig correct faßt. Wie die oben von uns zusammengestellten fünf Stellen unwidersprechlich darthun, und Höfling*), auf den wir uns hier beziehen müssen, schlagend nachgewiesen hat, hat die römische Kirche kein Recht, ihre Opfertheorie vom Abendmahl in die Worte Justin's hineinzutragen. Justin weiß zunächst Nichts von einer Opferung des Leibes und Blutes des Herrn. Zwar nennt er das Brod und den Wein der Eucharistie Opfer; aber nicht nachdem sie durch das Consecrationsgebet des Herrn Fleisch und Blut geworden sind, sondern nur vor der Consecration, so lange sie nur noch bloße Abendmahls-elemente, schlecht Brod und Wein sind, sind sie ihm Opfer. Sie sind ihm da einer Seits Repräsentanten aller trockenen und flüssigen Nahrung, die somit an alle Wohlthaten der Schöpfung erinnern, und anderer Seits vermöge ihrer Bestimmung für das Abendmahl Mittel der Erinnerung an die Erlösung durch des Herrn Werk und Leiden; und indem nun die Christen sich durch sie also erinnern lassen, daß sie über denselben in beiderlei Beziehung ihren Dank bezeugen, geschieht ihm das Opfer. Diese Dankbezeugung aber geschieht ihm einer Seits mit Worten durch das Dankgebet, und

*) A. a. O. 45 ff.

anderer Seite mit der That durch die Liebesgaben für die Bedürftigen, welche der bedürfnislose Gott sich substituirt hat. Also nicht des Herrn Fleisch und Blut, sondern ganz nach Ebr. 13, 15. 16 Dankgebete und Gaben der Wohlthätigkeit, dargebracht über Brod und Wein als den schon seit den Zeiten der a. t. Minchah üblichen Symbolen alles Dessen, was der Mensch durch Gottes Gnade in leiblicher und geistlicher Beziehung hat und ist, sind ihm die geistlichen, reinen, Gott wohlgefälligen Opfer der Christen. Eben so wenig weiß Justin von einem den Leib des Herrn consécirenden und immolirenden Sacerdotium. Denn wenn er auch weiß, daß Gott Opfer nur von seinen Priestern annimmt, so weiß er auch, daß wir Alle, sofern wir durch den Namen Jesu im Glauben gerechtfertigt und heilig sind, Ein wahrhaft priesterliches Geschlecht Gottes sind, das in seiner Gesamtheit seine Opfer, nemlich seine Dankgebete und seinen verkörperten Dank, seine Liebesgaben, darbringt; und wenn dabei ein Vorsteher fungirt, so thut er das als Vorbeter Aller, und nicht als mittelnder Priester, denn sofern es darauf ankommt, daß diese Opfer durch einen mittelnden Priester dargebracht werden, ist dieser auserwählte Priester und ewige König ausschließlich der Herr Christus. Daher weiß er denn auch gar Nichts von einer expiatorischen, satisfactorischen, Sünden vergebenden, sühnenden Wirkung oder auch nur von einer Verdienstlichkeit, von einem meritorischen Werth der Opfer, die wir Christen bringen, sondern unsere Opfer sind ihm rein eucharistischer Art, Dankesbezeugungen in Worten und Werken, Selbsthingabe der erlösten und versöhnten Herzen an Gott, Wiedergabe unseres Lebens an den Gott, der es uns in leiblicher und geistlicher Weise gegeben hat. Mithin ist die Lehre Justin's von diesen Dingen völlig neutestamentlich.

Aber trotz alledem dürfen wir nicht verkennen, daß sich schon bei Justin Ansätze zu einer ganz entgegengesetzten Gedankenkette finden. Immerhin treten ihm in seinen Anschauungen die anderen Opfer, nemlich die Gebete und die Gaben, so sehr zurück, daß er in dem allgemeinen Kirchengebete gar

keinen Opferact mehr erblickt; und dagegen treten ihm die Abendmahlsselemente so sehr in den Vordergrund, daß er wenigstens an einer Stelle (im 41ten Kap. des Dialogs) sagen kann, diese Abendmahlsselemente seien die rechten Opfer der Christen. Zwar sind sie ihm dies seinen ausdrücklichen Erklärungen zu Folge nur insofern, als sie Repräsentanten alles Dessen, wofür der Christ seinem Gott durch dankbaren Selbstgenuß und durch Mittheilung an die Bedürftigen zu danken hat, und weiter Mittel der Erinnerung an die Gnthaten der Erlösung sind; und sie sind ihm also eigentlich nicht selbst die Opfer, sondern nur das Substrat, das Anknüpfungsobject der eigentlichen Opfer, welche in Danksagung durch Wort und Liebeswerk bestehen. Auch hält er die verschiedenen Bedeutungen, welche Brod und Wein successive in dem Act der Eucharistie, wie er damals war, annahmen, sorglich und scharf aus einander: Brod und Wein sind ihm nicht von vorn herein Abendmahlsselemente; sondern anfangs beim Darbringen selbst sind sie ihm ein ununterschiedener Theil der anderen dargebrachten Gaben; dann, wenn der Vorsteher sie aus den anderen Gaben heraus „nimmt“, sind sie ihm zunächst während des an den Vater des Alls gerichteten Gebets die Repräsentanten aller trockenen und flüssigen Nahrung, aller Wohlthaten der Schöpfung, für die der Christ Gott durch Worte und milde Werke zu danken hat; weiter während des Dankgebets für die Wohlthaten der Erlösung sind sie ihm dann vermöge ihrer Bestimmung für das Abendmahl Mittel der Erinnerung an des Herrn Fleischwerdung, Leiden und Tod; und erst wenn der Vorsteher zu dem eigentlichen Gebet der Segnung vorschreitet, werden sie ihm dadurch und darnach Abendmahlsselemente, Träger der *materia coelestis*. Aber dessenungeachtet treten ihm nun doch diese Substrate und Anknüpfungsobjecte des eigentlichen Opfers so sehr an die Stelle der Opfer selbst, daß er das Brod der Segnung und den Kelch der Segnung selbst die Opfer der Christen nennen kann; auf der einen Seite erscheinen ihm Brod und Wein, weil sie nachher Abendmahlsselemente werden

sollen, auch schon während der Opferung des Dankes als Brod der Segnung und Kelch der Segnung; auf der anderen Seite verschwindet ihm das Dargestellte hinter dem Darstellenden, und das Darstellende, Brod und Wein erscheinen ihm als das geopfert werdende Object. Und dies sind nicht etwa zufällige unklare Gedanken Justin's, sondern diese Gedanken sind mit Nothwendigkeit durch die Form veranlaßt, welche der Gottesdienst nach Wegfall der allgemeinen Mahle erhalten hatte. Denn während sonst der Fungirende Brod und Wein erst nach dem gemeinsamen Mahle und unmittelbar vor der Consecration aus der Mitte der anderen Gaben herausnahm, ging nunmehr dieser Act des „Nehmens“, dieser das Brod und den Wein für den Abendmahlsgebrauch aussondernde Act schon gleich mit der Darbringung der Gaben und noch vor den Dank opfernden Gebeten vor sich, und diese Dankgebete richteten sich geradezu auf Brod und Wein. Mußten da nicht Brod und Wein für die Auffassung in den Vordergrund treten? sich als das eigentliche Object des Dankes, d. h. des Opfers hinstellen? und wenn auch Justin noch wohl zu unterscheiden weiß, was Brod und Wein in den verschiedenen Stadien des Actes Verschiedenes bedeuten, mußten nicht diese feinen geistlichen Unterscheidungen dem Augenschein gegenüber immer dunkler werden? Dazu kommt, daß die veränderte Verbindung eine unrichtige war: Während sonst die Gabendarbringung und die damit zusammenhängenden Gebete vor das gemeinsame Mahl in den Gebetsact fielen, und mit diesem zusammen den sacrificiellen Opferact, den Act der *κοινωνία*, den eucharistischen Act ausmachten, hatte man nunmehr diesen Act auf das allgemeine Kirchengebet beschränkt, das schon Justin nur noch im weiteren Sinn unter den Begriff des Opfers bringt, und hatte dagegen die Gabendarbringung und die dazu gehörigen Dankgebete mit dem Abendmahlsact verbunden, hatte diese Dankgebete mit dem Consecrationsgebete unter den gemeinsamen Begriff der Eucharistie gebracht, ließ diese Dankgebete und das Consecrationsgebet wenn auch in Absätzen so doch uno eodemque actu geschehen.

Mußte da nicht auf der einen Seite der Grundgedanke, daß das eigentliche Opfer der Christen im Gebet besteht, unklar werden? mußte nicht sich der Gedanke unterschieben, daß das so in den Vordergrund tretende Brod und Wein das eigentliche Opfer sei? Und mußte da nicht auf der anderen Seite der Schein entstehen, als ob Brod und Wein Dasselbe, was sie doch erst durch das Consecrationsgebet wurden, auch schon während der mit dem Consecrationsgebet in Einen Act verbundenen Danksagungsgebete seien? so daß man denn zu dem directen Satz kam: die Opfer der Christen bestehen in den Abendmahls-elementen, in dem Abendmahl, in des Herrn Fleisch und Blut? Ja, wenn man so das Sacrificiellste was es giebt, nemlich das Dem Herrn Dank opfern, auf's Engste in Einen Act verband mit dem Sacramentalsten was es giebt, nemlich dem Abendmahl, setzte man sich da nicht der Gefahr aus, in eine Auffassung und Behandlung dieser Dinge hinein zu gerathen, die auf der Einen Seite das sacramentale Thun Gottes in menschliches Thun und Opfern, und auf der andern Seite wieder unser menschliches Thun und Opfern und Danken in göttliches sacramentales Thun umsetzte, die mit Einem Worte aus dem Sacrament des Abendmahls ein Opfern des Leibes Christi Seitens der Kirche machte? Gewiß, wenn Justinus, der doch von alle Diesem noch die richtigen Begriffe hatte, gleichwohl durch die in nicht ganz richtiger Weise geänderte Form des Gottesdienstes zu der mißdeutbaren Aeußerung getrieben ward, daß das Brod und der Wein der Segnung der Christen Opfer seien, so konnte sich von diesem Punkte aus die Verdunklung des Bewußtseins auch weiter verbreiten; und man kann kurz sagen: Man hatte an der alten Form des Gottesdienstes nicht ganz richtig geändert, man hatte nach dem Wegfall der gemeinsamen Mahle die alte Dreitheilung des Gottesdienstes in die Acte des Wortes, der *κοινωνία* und der Communion noch nicht ganz beseitigt, aber man hatte den bisher aus der Darbringung der Gebete und der Gaben bestehenden Act der *κοινωνία* aus einander gerissen, man hatte ihn nur als allgemeines Kirchengebet be-

stehen lassen, dagegen die Darbringung der Gaben nebst den dazu gehörigen Gebeten der Danksgiving zu dem Abendmahls-Act als dessen präparatorische Einleitung gezogen, und so einer verderblichen Vermischung und Verwechslung des Sacrificiellen und Sacramentalen den Weg gebahnt; und wenn man auf diesem Wege fortschritt, wenn man am Ende auch das allgemeine Kirchengebet zu dem Abendmahlsact zog, und so die alte Dreitheilung des Gottesdienstes ganz aufgebend zu einer Zweitheilung desselben in die Acte des Worts und des Abendmahls überging, wozu sich wie wir sahen schon von anderer Seite her, nemlich durch die Zulassung der Katechumenen zu dem ersten Theile des Gottesdienstes, ein Ansatz gebildet hatte, so mußte solche totale Zusammenwerfung des Sacrificiellen mit dem Sacramentalen von den tiefgreifendsten Folgen auch nach der dogmatischen Seite sein. Also auch hier stehen wir an einem Ursprungspunkte der bedeutungsvollsten Entwicklungen.

Fassen wir nun die Resultate unserer Untersuchung zusammen, so war die Form des Gottesdienstes zu Justin's Zeit folgende: Die eigentlichen Gottesdienste der ganzen Gemeinde fanden regelmäßig an den Sonntagen statt. Katechumenen durften nur an dem ersten homiletischen Theile desselben Theil nehmen, waren aber von dem Gemeindegebet und dem Communionact ausgeschlossen. In diesen Gottesdiensten ward zunächst aus dem alten oder dem neuen Testament, mittelst *lectio continua*, durch einen besonderen Anagnosten vorgelesen, und dann von dem Vorsteher über das Gelesene gepredigt. Dies war der erste homiletische Theil des Gottesdienstes. Dann trat die Gemeinde zum allgemeinen Kirchengebet zusammen, es ward erst für die ganze Gemeinde, daß Gott das gehörte Wort an ihr Frucht schaffen lassen wolle, dann für die einzelnen Klassen der Gemeinde abtheilungsweise, und für die Obrigkeit und für alle Menschen, auch für die Feinde und Ungläubigen gebetet. Diese Gebete wurden stehend und so gesprochen, daß die Gemeinde dabei theilhaftig war. Mit dem Friedensfuß schloß dieser zweite Theil des Gottes-

dienstes, der Gebetsact. Darauf wurden die Gaben und unter diesen Brod und ein Becher Weins mit Wasser dargebracht: der Vorsteher aber nahm Brod und Wein, und sprach zuerst über denselben als den Repräsentanten aller trockenen und flüssigen Nahrung dem Vater des Alles durch den Sohn und den heiligen Geist ein Dankgebet dafür, daß er die Welt mit Allem, was darin ist, um des Menschen willen geschaffen habe, und dem Menschen alles zeitliche Gut darreiche; darauf sprach er über dem Brod und Wein, die vermöge ihrer Bestimmung für das Abendmahl an des Herrn Fleischwerdung, Leiden und Blut erinnerten, ein zweites Dankgebet dafür, daß Gott uns aus der Sünde, in der wir waren, befreit und alle Macht des Feindes vernichtet hat durch Den, der für uns gelitten hat; endlich betete er über Brod und Wein die Einsetzungsworte, wodurch sie zu des Herrn Leib und Blut wurden. Dann trat die Gemeinde allen diesen drei Gebeten durch ihr Amen bei. Und nun folgte die Austheilung so, daß die Diaconen die heilige Speise allen Anwesenden *sub utraque* reichten, und den Abwesenden ins Haus brachten, so daß sonntäglich die ganze Gemeinde, der Vorsteher mit, communicirte.

Das ist die Form des Gottesdienstes nach Justin's Beschreibung. Wir aber haben an dieser Beschreibung Justin's einer Seits die erste ausführliche Darstellung der Gottesdienste der alten Kirche, und können uns nur der apostolischen Fülle und Reinheit derselben freuen. Anderer Seits aber ist sie uns auch ein Zeugniß davon, daß doch schon Ansätze zu einer von den apostolischen Gedankenreihen abweichenden Entwicklung sich gebildet hatten. Das Nachtragen des Sacraments in die Häuser, der Anfang einer Scheidung des Gottesdienstes in eine *missa catechumenorum* und eine *missa fidelium*, die Zertrennung des Actes der *κοινωνία* und Verbindung seiner einen Hälfte mit dem Abendmahlsact sind Punkte, auf die wir im Verfolge unsere ganze Aufmerksamkeit werden richten müssen.

Wir haben nun nur noch einige Einzelheiten nachzutragen. Wenn Justinus vom Gesange beim Gottesdienste Nichts erwähnt, so ist daraus nicht zu folgern, daß solcher nicht stattfand. Wir wissen anderswoher, daß solcher von Anfang her existirte; und wenn Justin nicht davon spricht, so liegt das einfach darin, daß er dazu keine Veranlassung hatte. Eben so liegt es mit der Frage, ob zu Justin's Zeit schon die Liturgie formulirt gewesen? Es wäre gewagt, die Frage darum zu verneinen, weil er keiner formulirten Gebete u. s. w. ausdrücklich erwähnt; sein Zweck, dem römischen Kaiser zu beschreiben, was die Christen in ihren Gottesdiensten vornähmen, erforderte nicht das Citiren oder auch nur das Erwähnen der etwa vorhandenen liturgischen Formulare. Vielmehr möchte, Alles erwogen, die Beschreibung des Gottesdienstes bei Justin uns geneigter zur Bejahung als zur Verneinung der Frage machen. Zwar ist es mißlich, aus der Aehnlichkeit der Worte, in denen Justin den Inhalt der gottesdienstlichen Gebete angiebt, mit den Worten späterer bekannter Gebetsformulare zu folgern, daß letztere damals schon im Gebrauch gewesen seien, z. B. aus der Aehnlichkeit des ἀναπέμψειν εὐχάς bei Justin mit dem sursum corda der späteren Präfation auf das Vorhandensein der letzteren zu Justin's Zeit zu schließen; die Aehnlichkeiten sind dazu doch nicht wörtlich genug. Aber die bei Justin bezeugte Recitation der Einsetzungsworte, und das Respondiren der Gemeinde in der εὐχὴ κοινῇ, das sich doch nur durch Formulirung der Intonationen und der Response durchführen ließ, beweisen doch jedenfalls die Anfänge der liturgischen Formulirung. Wie weit diese Formulirung bereits extendirt war, erfahren wir freilich bei Justin nicht. Auch von der Bildung des Kirchenjahrs erfahren wir bei ihm noch Nichts, obgleich wir später sehen werden, daß es zu seiner Zeit schon Anfänge seiner Bildung gemacht hatte.

Eine genauere Einsicht in den Fortschritt der Entwicklung gewähren uns erst wieder die Schriften Tertullian's und Cyprian's. Indessen bildet Irenäus in so fern das Mittelglied zwischen Justinus und Tertullian, als das Wenige,

was seine Schriften für unseren Gegenstand darbieten, doch einer Seits uns die aus Justin's Schriften gewonnenen Resultate bestätigt, anderer Seits uns einen Blick in die Richtung thun läßt, welche die weitere Entwicklung nahm. Wir müssen daher einschaltungsweise noch auf die Schriften des Irenäus († 202) eingehen.

In den Berichten des Justinus hat Nichts so sehr unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen, als was sich uns aus denselben über Opfer und Abendmahl ergab. Von diesem Gegenstande nun handeln zwei Stellen bei Irenäus, die wir hier, so weit unser Zweck es erheischt, hersetzen. An der ersten Stelle*) hat er ausgeführt, daß Gott schon von dem Volke Israel nicht sowohl *sacrificia* und *holocaustomata*, als vielmehr *fidem et obedientiam et iustitiam* haben wollen, und fährt dann fort: *Sed et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est accepit et gratias egit dicens: hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento; de quo Malachias sic praesignificavit: — „et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum“. Incensa autem Ioannes in apocalypsi orationes esse ait sanctorum. Igitur ecclesiae oblatio, quam dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud deum, et acceptum est ei, non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is, qui offert, glorificatur ipse in eo, quod offert, si acceptetur munus ejus. Per munus enim erga regem et honos et affectio ostenditur; quod in omni simplicitate et innocentia dominus volens nos offerre praedicavit dicens: Cum igitur offers etc.*

*) Adv. haeres. IV, cap. 17—18.

(Matth. 5, 23. 24). Offerre igitur oportet deo primitias ejus creaturae, sicut et Moyses ait: Non apparebis vacuus ante conspectum domini Dei tui; ut in quibus gratus exstitit homo, in his gratus ei deputatus eum, qui est ab eo, percipiat honorem. Et non genus oblationum reprobaturum est; oblationes und sacrificia sind wie in Israel so in der Kirche; sed species immutata est tantum, quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur. — Illi quidem decimas suorum habebant consecratas; qui autem perceperunt libertatem, omnia, quae sunt ipsorum, ad dominicos decernunt usus. Dabei zeigt sich an dem Opfer Abels und Cains, daß es nicht an dem secundum quod videtur munde et recte et legitime offerre, sondern daran liegt, daß man secundum animam suam recte dividat eam, quae est ad proximum, communionem, et timorem habeat dei. Igitur non sacrificia sanctificant hominem, — sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare deum quasi ab amico. Quoniam igitur cum simplicitate ecclesia offert, juste munus ejus purum sacrificium apud deum deputatum est (Phil. 4, 18). Oportet enim nos oblationem deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi, primitias earum, quae sunt ejus, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei cum gratiarum actione ex creatura ejus. Judaei autem non offerunt; manus enim eorum sanguine plenae sunt; non enim receperunt verbum, quod offertur deo. Sed neque haereticorum synagogae. Denn eines Theils halten sie ja nicht den Vater, sondern einen Anderen für den Welterschöpfer. Sodann leiten sie die Schöpfung aus einem Abfall her, wie können sie denn dem höchsten Gott Creaturen darbringen? Ferner: quomodo constabit iis, eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse domini sui et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, i. e. verbum ejus, per quod lignum fructificat et defluunt fontes et terra dat primum quidem foenum, post deinde spi-

cam, deinde plenum triticum in spica? Endlich sagen sie, daß unser Fleisch, welches doch vom Leibe und Blute des Herrn genährt wird, dem Verderben verfallen, keines Lebens theilhaftig sei. Sie müssen also entweder ihre Doctrin ändern, oder das Opfern unterlassen. Bei uns dagegen stimmt die Doctrin mit der Feier der Eucharistie überein, und umgekehrt. Offerimus enim ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus. Quemadmodum enim qui est a terra panis, percipiens invocationem dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti: sic et corpora nostra percipientia eucharistiam jam non sunt corruptibilia, spem resurrectionis habentia. Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi ejus et sanctificantes creaturam. Quemadmodum enim deus non indiget eorum, quae a nobis sunt, sic nos indigemus offerre aliquid deo, sicut Salomon ait: Qui miseretur pauperi, foenerat deo. Qui enim nullius indigens est deus, in se assumit bonas operationes nostras ad hoc, ut praestet nobis retributionem bonorum suorum, sicut dominus noster ait: Venite, benedicti etc. (Matth. 25, 34—36). Sicut igitur non his indigens vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi, ita id ipsum verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent deo servire; sic et ideo nos quoque vult offerre munus ad altare frequenter sine intermissione. Est ergo altare in coelis (illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur) et templum (Apoc. 15, 5. 21, 3). Die zweite Stelle findet sich in dem zweiten von Pfaff herausgegebenen Fragmente*), und lautet: *Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεις παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν κύριον νέαν προσφοράν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδύξασθαι ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματι*

*) Irenaei Opp. ed. Stieren, pag. 854 ff.

μου καὶ θυσία καθαρὰ ὥσπερ καὶ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει λέγει· τὰ θυμιάματά εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ἡμᾶς παραστῆσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν καὶ πάλιν ἀναφέρωμεν θυσίαν ἀνέσεως, τουτέστι καρπὸν χειλέων· αὐταὶ μὲν αἱ προσφοραὶ οὐ κατὰ τὸν νόμον εἰσὶ, οὐ τὸ χειρόγραφον ἔξαλειψας ὁ κύριος ἐκ τοῦ μέσου ἤρκεν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα· ἐν πνεύματι γὰρ καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν τὸν θεόν διότι καὶ ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκικὴ, ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρὰ· προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφύγῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν· οἱ οὖν ταύτας τὰς προσφοράς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προσέρχονται, ἀλλὰ πνευματικῶς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθίσονται.

Da will denn zunächst anerkannt sein, daß auch hier noch die dogmatischen Grundgedanken richtig sind. Auch Irenäus weiß noch Nichts von einer Opferung des Leibes Christi, von einem den Leib des Herrn conficirenden Sacerdotium u. s. w. Vielmehr trägt er über Opfer und Abendmahl Dasselbe, was Justin, nur mit etwas anderen Wendungen vor. Indem wir auch hier auf Höfling*) verweisen, stellen wir kurz nur das Resultat zusammen: Auch den Christen hat Christus selbst befohlen, Gotte Opfer darzubringen. Zwar, Gott bedarf der Gaben der Menschen nicht. Aber für die Menschen ist es eine Nothwendigkeit: sie sollen zeigen, daß sie dankbar sind, und daß sie nicht unfruchtbar sind. Daher sind diese Opfer Dreierlei: ersüßlich, Dankgebete, die Frucht der Lippen, denn Maleachi sagt, es solle Weihrauch an allem Ort dargebracht werden, der Weihrauch aber sind die Gebete der Heiligen;

*) M. a. D. S. 73 ff.

zweitens, milde Gaben an die Bedürftigen, denn Salomo sagt: qui miseretur pauperi, foenerat deo, und der Herr hat dies (Matth. 25, 34—36) bestätigt; drittens, Brod und Wein, denn die Christen sollen nicht bloß wie Israel den Zehnten von Allem was sie haben, sondern ohne Ausnahme Alles was ihr ist, auch ihre Glieder ihrem Gott zu Dienste geben, darum opfern sie Brod und Wein, als die *primitiae creaturarum*, d. h. sie sagen über denselben Dank und heiligen durch solch Dankgebet sie und in ihnen alle ihnen durch Gottes Güte gegebenen Creaturen. Wenn diese Opfer mit rechtem Herzen, nemlich in wahrer Liebesgemeinschaft mit dem Nächsten und in rechter Furcht Gottes dargebracht werden, so sind sie das reine Opfer, das nach Maleachi in der ganzen Welt dargebracht werden soll. Und dies christliche Opfer ist bei der Eucharistie zu bringen, denn damit daß der Herr Brod und Wein „nahm“ und „dankte“, hat er also zu opfern geboten.

Auch die Anordnung des Abendmahlsactes ist bei Irenäus sichtlich die nemliche wie bei Justinus. Er unterscheidet sichtlich auch drei Gebete: Erstens nennt er das Dankgebet, das über dem creatürlichen Brod und dem creatürlichen Wein als den *primitiis creaturarum* dem *fabricatori mundi deo* dafür gesprochen wird, *ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῶσαι τὰς καρπὸς τούτους εἰς τροφήν ἡμετέραν*; das ist unläugbar das dem Vater des Alls dargebrachte Dankgebet bei Justinus. Davon unterscheidet er ganz bestimmt die *invocatio Dei*, nach welcher, wenn das irdische Brod sie percipirt hat, dasselbe nicht mehr gemeines Brod, sondern Eucharistie ist, und aus zwei Dingen, einem irdischen und einem himmlischen besteht, die *ἐκκλησις τῶ θεῷ*, durch welche das Brod sich als der Leib und der Wein sich als das Blut des Herrn erweisen. Wir werden von dieser *ἐκκλησις τῶ θεῷ* nachher noch weiter reden müssen; aber so viel ist auch hier ohne weitere Nachweisung schon gewiß, daß dieselbe entweder das Consecrationsgebet selbst ist, oder doch eng mit demselben zusammenhängt. Aber auch des nach Justin nach dem Gebete an den Vater des Alls und

vor dem Consecrationsgebete zu sprechenden Dankgebets für die Gnadenthaten der Erlösung erwähnt, wenn wir nicht irren, Irenäus. Wenn derselbe am Schlusse des mitgetheilten Fragmentes, nachdem er von dem Gebet an den Vater des Alls und von dem Consecrationsgebet geredet hat, fordert, daß auch eine ἀνάμνησις τῆς σωτῆρας dabei geschehe, so können wir darunter nur dies Dankgebet für das in dem Herrn vollendete Werk der Erlösung verstehen. Und wenn er gegen die Juden sagt, sie könnten nicht opfern, non enim receperunt verbum, quod offertur deo, so verstehen wir diese Worte ebenfalls von dem gedachten Gebet. Wir glauben nicht, daß man diese von den Handschriften bezeugten Worte zu ändern braucht in die Worte verbum, per quod offertur deo. Vielmehr erklären wir diese Worte einfach aus Röm. 15, 16. Die Kirche dankte in dem in Rede stehenden Gebete für das Werk der Erlösung, das ihr in dem Worte des Evangelium dargeboten ward, sie opferte also wirklich und im eigentlichen Sinne des Evangelium. Und dies können, will Irenäus sagen, die Juden nicht; wenn sie auch das Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung mit beten könnten, so können sie doch für die Erlösung und das Evangelium nicht danken, denn ihre Hände sind besleckt mit des Erlösers Blut, und sie haben das Evangelium verworfen, welches wir Gotte opfern. Dabei hält Irenäus endlich auch die verschiedene Bedeutung, die Brod und Wein während der einzelnen Stadien dieses Abendmahlsacts haben, noch aus einander. Während des Gebets an den fabricator mundi sind ihm Brod und Wein eben creatürliche Dinge, primitiae creaturarum; und erst wenn sie die invocatio dei percipirt haben, sind sie nicht mehr gemeines Brod, sondern Eucharistie, aus einem Irdischen und Himmlischen bestehend; erst das Brod, in quo gratiae actae sunt, ist Leib des Herrn.

Daneben aber zeigt sich nun auch bei ihm wie bei Justinus die Vermischung des Sacrificiellen und Sacramentalen, die durch die Zusammenfassung der Gabendarbringung mit dem Abendmahlsact so gefährlich nahe gelegt war; und er

geht dabei sogar noch einen Schritt weiter als Justin. Den ganzen Act, von dem Gebete an den *fabricator mundi* bis zur Consecration einschließlic, nennt er die *novi testamenti nova oblatio*, die *νέα προσφορά ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ*. Und da bleibt er nicht bei Ausdrücken stehen, wie, daß „wir Gotte das Brod und den Kelch der Segnung opfern“. Solche Wendungen haben wir auch schon bei Justin gefunden. Vielmehr geht er einen Schritt weiter, und sieht auch den Consecrationsact als einen Opferact, das Consecrationsgebet als ein Opfergebet an, zieht den Abendmahlsact im engeren Sinne mit in den Opferact hinein. Schon in der Art, wie er das Opferdarbringen der Christen aus der Einsetzung des Abendmahls begründet, tritt dies hervor: Nicht bloß dadurch daß er „nahm“ und „dankte“, hat der Herr die Christen opfern gelehrt, sondern auch dadurch daß er sprach: „Das ist mein Leib, mein Blut“. Also, auch der Abendmahlsact im engeren Sinne gehört zur Opferhandlung. Ferner will er in dem angeführten Fragmente beweisen, daß das Opfer der Christen nicht fleischlich, sondern geistlich ist, und zu dem Zwecke verweist er darauf, wie die Christen, nachdem sie über Brod und Wein für die Creaturen Dank gesagt haben, dann den heiligen Geist anrufen, daß er dieses Opfer als des Herrn Leib und Blut erweise den Genießenden zum geistlichen Segen. Durch diese Anrufung des heiligen Geistes, d. h. durch die Consecration, wird ihm also das Opfer der Christen ein geistliches Opfer, folglich muß ihm die Consecration ein Theil der Opferhandlung sein. Diesem klaren Sinne der Worte entgeht man auch nicht dadurch, daß man das *τελέσαντες* perfectivisch faßt, da er im Zusammenhange gegeben ist. Vielmehr kann das *τελέσαντες* nach dem Zusammenhange gar nicht perfectivisch genommen werden: was das Opfer geistlich macht, kann nicht „nach Beendigung“ desselben, sondern muß innerhalb desselben, wenn auch „am Schlusse“ desselben vorgenommen werden. Es wird also nicht zu läugnen sein, daß dem Irenäus der ganze Abendmahlsact, wie er damals war, ein-

schließlich der Abendmahls-handlung selber, unter den Begriff des Opfers fällt*).

Freilich denkt er dabei nach seinen anderweiten Äußerungen auch nicht im Entferntesten an eine Opferung des Leibes und Blutes Christi, sondern das Opfer besteht ihm in den Gebeten, die wir beim Abendmahl thun, in der Eucharistie, durch welche Brod und Wein gesegnet werden; das Abendmahl ist ihm in keinem anderen Sinne Opfer, als daß dabei Gebet geschieht und daß alles Gebet Opfer ist. Aber gerade dies, daß ihm an dem Abendmahl die subjective Seite unseres Thuns und unseres Betens so hervortritt, daß er das Abendmahl mit unserem Dankopfern in Eine Linie stellt, ist der Punkt, an welchem er über Justinus hinausgeht. Während Justinus unser Opfern mit dem Abendmahl unter dem gemeinsamen Begriff der Eucharistie zusammenfaßt, faßt dagegen Irenäus das Abendmahl mit unserem Danksagen und Beten unter dem Begriff des Opfers zusammen. Wir erkennen daraus, daß man in der Vermischung des Sacrificiellen und Sacramentalen fortgeht, und auch in welcher Richtung man dies zunächst thut, so nemlich, daß das Sacramentale, das man übrigens kennt und anerkennt, in der Auffassung zurücktritt, und daß man vorzugsweise auf unser Thun im Abendmahlsact, auf unser Danksagen, Opfern und Beten reflectirt. Die Folgen dieser vorzugsweisen Hervorstellung des subjectiv Sacrificiellen, dieser Betonung unseres Thuns, Betens und Opfern's treten denn auch schon bei Irenäus in einer Ueberschätzung dieses unseres Thuns heraus. Es darf nicht übersehen werden, daß die Vorstellungen des Irenäus von der Bedeutung und Wirkung des Opfers der Christen nicht mehr ganz richtig sind. Wenn er sagt: *is, qui offert, glorificatur ipse in eo, quod offert, si acceptetur munus ejus*; wenn er weiter sagt: *man müsse opfern, ut in quibus gratus exstitit homo, in his gratus deputatus deo eum, qui est ab eo, percipiat honorem*; wenn er endlich sagt: *deus in se assumit*

*) Vgl. auch Harnack a. a. D. 289.

bonas operationes nostras ad hoc, ut praestet nobis retributionem honorum suorum — so ist das nicht mehr der rechte Begriff des Opfers als der Selbsthingabe des Menschen an Gott, als der berechnungslosen Aeußerung jener inneren Nothwendigkeit, in welcher der erlöste Mensch dem Gott der Gnade sein Alles wieder giebt, sondern das Opfer ist da in bestimmte Handlungen gesetzt, durch welche wir Wohlgefallen und Ehre und Lohn bei Gott verdienen und erlangen. Und es sind dies nicht etwa vereinzelte, consequenzenlose Gedanken. Wir haben an einer anderen Stelle*) nachgewiesen, wie zu des Irenäus Zeit die Kirche in Ermangelung einer klaren Rechtfertigungslehre bereits durchdrungen ist von der Vorstellung einer sündentilgenden, satisfactorischen, meritorischen Wirkung der Gebete und Almosen. Hier finden wir nun die Anwendung dieses Satzes auf die Liebesgaben und Gebete, welche im Gottesdienst, im Abendmahlsact geopfert wurden; und wir werden später sehen, wie wichtig diese Vorstellung geworden ist.

Der Fortschritt in der Vermischung des Sacrificiellen und Sacramentalen im Abendmahlsact unter Bevorzugung des Sacrificiellen ist der erste Punkt, an welchem uns Irenäus die weitere Entwicklung vermittelt. Für's Andere bezeugen uns nun eine Reihe von in seinen Schriften vorkommenden Einzelheiten auch den Fortschritt in der festeren liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes. Wir stellen diese Einzelheiten zusammen.

An einer Stelle**) bespricht er die Vorstellung der Valentinianer vom Welteude, wie dann das jetzt differenziirte All Eine Harmonie sein werde, und sagt, sie fänden ein Vorbild hievon darin, „wenn wir zusammen das Amen sprechen“. Das bestätigt uns, was wir aus Justin und schon aus dem neuen Testament von dem Respons des Amen wissen. — An einer anderen Stelle erzählt er, wie die Valentinianer, was

*) Die Beichte und Absolution, S. 40 ff.

**) Adv. haeres. I, 14, 1.

Paulus Ephes. 3, 21 sage, von ihren Aeonen verstanden, und fährt dann fort*): *ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας λέγοντας „εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων“ ἐκείνους τοὺς αἰῶνας σημαίνειν λέγουσιν.* Es kam also das *In saecula saeculorum* damals schon in den zum Communionsact gehörigen Gebeten als stehende Schlußformel vor. In den ältesten liturgischen Gebeten, die wir haben, kommt diese Schlußformel oft vor, aber immer in einer Fassung wie: *per J. Ch., qui vivit et regnat tecum cum spiritu sancto in saecula saeculorum.* Es ist daher anzunehmen, daß schon zu des Irenäus Zeit mit dem *In saecula saeculorum* auch diese ganze aus Offenb. 1, 18. 4, 9. 11, 15 hervorgebildete Gebetschlußformel, und zwar in einem Gebete des Abendmahlsacts üblich war. — Wenn er**) vom Valentinianer Marcus erzählt, daß derselbe zu betrügerischen Zwecken die Consecration des Weins im Abendmahl nachgemacht und zu dem Zwecke gewisse Formeln gebraucht habe, so erhellt daraus, daß auch die Katholiker in ihren Gottesdiensten Consecrationsformeln gebrauchten. — Wir erfahren auch über die Consecration Genaueres. Daß er eine wirkliche Consecration, d. h. eine Herstellung der sacramentalen Verbindung der *res coelestis* mit der *res terrestris* kennt, haben wir schon gesehen. Auch zeigt uns die letztangeführte Stelle deutlich, daß dies damals der allgemeine Glaube der Kirche gewesen sein muß; denn wenn der Valentinianer Marcus, wie Irenäus an dieser Stelle erzählt, mit dem Abendmahl das Kunststück machte, daß er Wein mit Wasser, während er nachahmungsweise ihn consecrirte, roth färbte, um ihn dann für das durch seine Consecration in den Becher geträufelte Blut der himmlischen Weisheit auszugeben, so konnte er auf solche Täuscherei nur verfallen, wenn die Kirche glaubte, daß im Abendmahl des Herrn Blut empfangen werde, und daß diese *materia coelestis* sich dem Kelch in der Consecration verbinde. Wodurch geschah nun aber dem Irenäus die Consecration? An einer

*) Ibid. I, 3. 1.

**) Ibid. I, 13. 2.

Stelle*) sagt er darüber: Ὅποτε οὖν τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γερονῶς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνε-
ται εὐχαριστία αἵματος καὶ σώματος Χριστοῦ. Also, es geht
einfach nach dem accedit verbum ad elementum et fit sacra-
mentum; und wir würden, wenn wir gar keine andere
Stelle hierüber bei Irenäus fänden als diese, in Bei-
halt des bei Justin Gefundenen gar nicht zweifeln, daß das
die Abendmahls-elemente zum Sacramente machende Gottes-
wort, das Consecrationswort ihm die Einsetzungsworte seien.
Nun aber spricht er in der oben mitgetheilten Stelle etwas
anders, wenn er sagt, daß qui est a terra panis, percipiens
invocationem dei, jam non communis panis est, sed eucha-
ristia. Und ganz ähnlich sagt er in dem mitgetheilten Fragment:
ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφύγῃ τὴν θυσίαν ταύτην
καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ
Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαμβάνοντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως
τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν. Auch von dem
Valentinianer Marcus erwähnt er, er habe über Wein mit Wasser
den λόγος τῆς ἐπικλήσεως gesprochen, und darnach ihn vorgezeigt,
daß er roth sei. Hier scheint ihm also die Consecration durch
eine invocatio dei, durch eine ἐκκλησις τῷ πνεύματος, durch einen
λόγος τῆς ἐπικλήσεως zu geschehen; und es fragt sich demnach,
wie sich der λόγος τῷ θεῷ in der ersten Stelle und der λόγος
τῆς ἐπικλήσεως in den drei anderen Stellen zu einander ver-
halten? Dreierlei ist möglich: Entweder man hat bei der Con-
secration nur die Einsetzungsworte gebraucht, und Irenäus
nennt dieselben eine invocatio dei, weil sie ja gebetet werden;
oder man brauchte die Einsetzungsworte gar nicht, sondern
lediglich ein anderes Gebet, welches Irenäus als invocatio
dei bezeichnet; oder man brauchte erstens die Einsetzungsworte,
welche Irenäus als λόγος τῷ θεῷ, und dazu zweitens
ein anderes Gebet, welches er als invocatio dei s. spiritus
sancti bezeichnet. Ersteres ist nicht anzunehmen, denn Ire-
näus giebt in der Stelle aus dem Fragment den Inhalt des

*) Ibid. V, 2. 3.

Gebets dahin an, daß der heilige Geist angerufen werde, Brod und Wein als des Herrn Leib und Blut zu erweisen, was auf die Einsetzungsworte nicht paßt; auch die Angabe, der Valentinianer Marcus habe diesen λόγος τῆς ἐπικλήσεως etwas in die Länge gezogen, um inzwischen das Rothfärben zu beschaffen, paßt nicht auf die Einsetzungsworte, sondern auf ein nach Belieben dehnbares Gebet. Aber auch das Zweite ist nicht anzunehmen, denn ein Gebet der Kirche, eine Anrufung des heiligen Geistes konnte doch unmöglich so ohne Weiteres ein λόγος τῷ Θεῷ genannt werden. Dagegen spricht Alles für die dritte Annahme. Sehen wir nemlich den Inhalt näher an, den diese invocatio nach der Stelle im Fragment haben soll, so ist er ein zwiefacher: Erstens soll der heilige Geist angerufen werden, daß er die Elemente als des Herrn Leib und Blut erweise. In dieser Beziehung sieht das Gebet die Elemente und das Bedürfniß ihrer Segnung an; und der heilige Geist wird gebeten, dieselben zum Sacrament zu machen. Sodann soll der heilige Geist aber auch gebeten werden, diese Elemente an den Genießenden als des Herrn Leib und Blut zu erweisen dadurch, daß er sie denselben zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben gereichen läßt. In dieser Beziehung blickt dies Gebet auf die Austheilung und die Genießenden hin. Darin zeigt sich aber auch deutlich, an welche Stelle dies Gebet gehört: es stellte sich hinter die Einsetzungsworte und vor die Austheilung, also an den Schluß des Danksagungsactes; und die Deconomie des ganzen Actes tritt ganz klar heraus: Gott dem Vater hatte man Dank gesagt in dem ersten an den Vater des Alls gerichteten Dankgebete für die Wohlthaten der Schöpfung; auch Gott dem Sohn hatte man Dank gesagt in dem zweiten Dankgebete für das Werk der Erlösung; dieser Anamnesis des Sohns schloß sich von selbst das Beten der Einsetzungsworte, und somit die Consecration an; nun schien es aber bei der bestimmteren Ausbildung der Trinitätslehre passend, auch dem heiligen Geiste Dank zu sagen; die Stelle dafür konnte nur da sein, wo es zum Genusse

übergeht, denn des heiligen Geistes wesentliches Amt ist die Heiligung der Genießenden durch die sacramentlichen Gaben; aber ehe man ihn hierum bat, schien es nöthig, auch dieser Person der Trinität hinsichtlich des Sacraments und der Segnung der Elemente, an welchen sie doch auch theilhaftig ist, die Ehre zu geben; und so tritt dies Gebet zwischen die eigentliche Consecration und die Austheilung zwischen inne, mit seinen ersten Worten auf jene zurück und mit seinen letzten Worten auf diese hinausweisend. Und daß wir in dieser Auffassung der invocatio das Richtige getroffen haben, sind wir auch im Stande nachzuweisen. Wir finden nemlich in den ältesten Liturgieen, die wir haben, Gebete von wörtlich dem angegebenen Inhalte an der angegebenen Stelle. Nach den apostolischen Constitutionen*) nemlich soll der fungirende Bischof, nach der Recitation der Einsetzungsworte und vor der Austheilung beten: ἀξιῶμέν σε, ὅπως — καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφύγῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου· ἵνα οἱ μεταλαμβάνοντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς ἐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι. πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἅξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι. σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ. Sodann hat Mone**) aus einem codex rescriptus eilf Messen herausgegeben, in dem alterthümlichen Bauernlatein der Rhonegegend abgefaßt, und wie sich aus der Verwandtschaft derselben mit der späteren gallicanischen Messe ergibt, ebendasselbst und mithin im Heimathlande des Irenäus gebraucht. Wir können allerdings nicht mit Mone diese Messen für die vom Irenäus selbst gebrauchten ansehen; im Gegentheil werden wir unten darthun, daß

*) VIII, 12, 17.

**) Lateinische und griechische Messen aus dem 2ten bis 6ten Jahrhundert. Karlsruhe, 1850. S. 15 ff.

Stücke derselben der nachaugustinischen Zeit angehören; aber wir hoffen zugleich den Beweis zu führen, daß sie auch sehr alte Bestandtheile enthalten, und hiedurch und durch ihre ganze einfache Structur sehr nahe an das Alter der apostolischen Constitutionen hinaufreichen. In diesen Messen nun finden sich unter den Gebeten, welche sie zwischen den Einsetzungsworten und dem der Austheilung unmittelbar vorangehenden Vater unser sprechen lassen, drei Gebetsformulare, welche den Angaben des Irenäus genau entsprechen. Das erste lautet: *Domini ac Dei nostri sempiterni gloriam deprecemur* (für *deprecamur*) *orantis* (*orantes*), *uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas, et sancti spiritus tui rore perfundas, ut accipientibus universis legitima sit eucharistia, per Jesum Christum etc.* Das zweite lautet: *Recolentes igitur et servantes praecepta unigeniti depraecamur, pater omnipotens, ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus (spiritum) sanctificationis infundas, ut per transfusione (transfusionem) coelestis atque invisibilis sacramenti panis hic mutatur (mutatus?) in carne (carnem), et calix (calix) translatus in sanguine (sanguinem) sit totius gratia, sit summentibus medicina per dominum etc.* Das dritte lautet: *Addit (sc. Dominus) etiam istud edictum, ut, quotiescunque corpus ipsius sumeretur et sanguis, commemoratio fierit (fieret) dominicae passionis, quod nos facientis (facientes) Jesu Christi filii tui domini ac dei nostri semper gloriam praedicamus, rogamus, uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et sancti spiritus rore perfundas, ut accipientibus universis sit eucharistia (eucharistia) pura, vera, legitima per Jesum Christum etc.* Aus diesen Gebetsformularen wird deutlich erhellen, daß Das richtig ist, was wir über Bedeutung, Inhalt und Stellung der *ἐπίκλησις* des Irenäus aus dessen Worten geschlossen haben. Dabei darf man nun nicht fragen, welchem von Beiden nun aber Irenäus die *vis consecrandi* beimesse? ob den Einsetzungsworten, dem *λόγος τῷ θεῷ*? oder der *ἐκκλησις*? Beide

nemlich bilden ihm eine Einheit; die Einsetzungsworte sollen ja nicht referirt, sondern gebetet werden, und bedürfen daher einer Einrahmung in Gebetsworte, wozu denn die *ἐπίκλησις* ihrer Seits dient; und die *ἐπίκλησις* ist gar nichts Selbstständiges für sich, sondern gründet sich auf die Einsetzungsworte, ist eine auf das in den Einsetzungsworten enthaltene Befehls- und Verheißungswort fundirte Anrufung; die Consecration aber geschieht nun eben durch das Ganze, dadurch daß dem Herrn sein Einsetzungswort mit Gebet vorgehalten wird. Daher kann denn Irenäus in jener Stelle des Fragmentes, wo er beweisen will, daß das Opfer der Christen ein geistliches ist, und wo er daher gerade auf diese Anrufung des Geistes zu verweisen hat, die Consecration auf diese *ἐκκλησις* zurückleiten; mit demselben Recht aber nimmt er an jener anderen Stelle, wo er ex professo von der Consecration redet, nur auf die Einsetzungsworte, den *λόγος τῆ θεᾶς* Bezug; und an der dritten Stelle redet er nicht von der speciellen Anrufung des heiligen Geistes, sondern von der generellen invocatio dei über den Elementen, und bezeichnet eben damit das Ganze der Handlung, das Gotte die Einsetzungsworte mit Gebet Vorhalten. Zu besonderer Bestätigung alles über die *ἐπίκλησις* Gesagten dient noch, was Irenäus von dem Valentinianer Marcus erzählt, daß er nach der simulirten Consecration und vor der Austheilung zu der himmlischen Sophia gebetet habe: *ὡς πρὸ τῶν ὅλων, ἡ ἀνεκνόητος καὶ ἄρρητος χάρις πληρῶσαι σοι (des Empfangenden) τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σπένδους εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν.* Offenbar ist dies eine Nachbildung der kirchlichen *ἐπίκλησις* des heiligen Geistes. — Noch einige Einzelheiten haben wir nachzutragen: Wir haben eben gesehen, wie sich der von Irenäus angegebene Inhalt der *ἐπίκλησις* in dem entsprechenden Gebet der apostolischen Constitutionen wiederfindet. Dasselbe ist nun auch mit dem ersten an den Vater des Alls gerichteten Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung der Fall. Irenäus giebt den Inhalt desselben in der Stelle aus dem Fragment dahin an, daß Gotte gedankt

werde, *ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῶσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφήν ἡμέτεραν*; das entsprechende Gebet in den apostolischen Constitutionen *) enthält genau diese selben Worte. — Wenn der Valentinianer Marcus den Wein roth färbte, so ist daraus zu entnehmen, daß die Kirche damals weißen Wein gebrauchte. — Was Irenäus am Schlusse der ersten von uns mitgetheilten Hauptstelle über den Altar sagt, ingleichen eine andere auf das Kirchenjahr bezügliche Stelle werden wir weiterhin berücksichtigen. — Das ist Alles, was wir bei Irenäus finden, reicht aber hin, um uns den Beweis zu liefern, daß die Kirche auch hinsichtlich der festeren liturgischen Ausbildung in raschem Fortschritte begriffen, ja daß sie darin schon so weit fortgeschritten war, daß die ipsissima verba, in welchen Irenäus uns den Inhalt der liturgischen Stücke angiebt, uns in den formulirten Liturgieen der nächsten Zeit begegnen.

Was wir bei Justin sich anspinnen, bei Irenäus in bestimmter Richtung fortschreiten sahen, das sehen wir nun bei Tertullian zu reicher Entfaltung gekommen. Tertullian's Schriften führen uns scheinbar in eine ganz neue Welt: nicht bloß auf gottesdienstlichem sondern auf allen Gebieten sehen wir einen Reichthum entwickelter Formen und fester kirchenordnungsmäßiger Einrichtungen, der Dasjenige weit überragt, was uns die oben betrachteten griechischen Väter davon zeigen. Wie kurz z. B. lautet bei Justin die Beschreibung des Taufsacts, während uns aus den Schriften Tertullian's unablässig ein vollkommen entwickelter Taufritus entgegentritt. Man würde jedoch irren, wenn man annehmen wollte, daß Alles, was wir Derartiges bei Tertullian († 220) mehr finden, in dem kurzen Zeitraum seit Justin oder gar seit Irenäus sich entwickelt hätte. Vieles, sehr Vieles kommt gewiß auf Rechnung dieser Entwicklung in diesem Zeitraume; und gewiß ist es überhaupt ein großer Fehler, wenn man Tertullian's Schriften als Zeugniß für ein dem apostolischen ziemlich

*) VIII, 40, 1.

gleichkommendes Alter anführt. Seit der Apostel Tode bis zu den Tagen Tertullian's waren anderthalb Jahrhunderte verflossen, und anderthalb Jahrhunderte, zumal unter so eigenthümlichen Verhältnissen, welche der christlichen Kirche jedes Anlehnen an die umgebenden Lebensformen in Staat und Haus, Recht und Sitte unmöglich machten, und sie mit der ganzen Gestaltung ihres Lebens rein auf sich selbst anwiesen, sind ein langer Zeitraum, und nothwendig ein an Entwicklungen, zumal an Formentwicklungen fruchtbarer. Namentlich in dem halben seit Justin verflossenen Jahrhundert mußte schon die Zunahme der Zahl der Christen auf die Gestaltung fester Formen in Verfassung, Cultus, Disciplin u. s. w. hindrängen. Auch müssen wir bedenken, daß wir mit Tertullian auf römischen Boden treten. Es ist die dem römischen Volke von Gott gegebene Gabe, in der es daher auch unübertroffen in der Geschichte da steht, daß es jeden Stoff, dessen es sich oder der sich seiner bemächtigt, mit einer Energie ohne Gleichen auf dem Gebiete des practischen Lebens geltend macht, und das dadurch bestimmte Leben in ethische, rechtliche Form bringt; im schärfsten Gegensatz zu dem griechischen Geiste, der eben so instinctmäßig jeden Stoff in das Gebiet des metaphysischen Denkens zieht, und da zum System nicht des Lebens, sondern des Denkens gestaltet. Ein kirchengeschichtliches Beispiel davon ist der Montanismus, dem Tertullian sofort den ihm nach seinem orientalischen Ursprunge anklebenden mystischen Charakter abstreift, und den absolut practischen aufdrückt. Hiernach können wir gewiß ohne Irrthum annehmen, daß uns darum in den Schriften Tertullian's eine formirtere Gestalt kirchlichen Lebens entgegentritt, weil die ihrer Bildung nach römische Kirche, der Tertullian angehörte, wirklich formirter war, als die griechisch gebildeten Kirchen, denen Justin, Irenäus u. s. w. angehörten. Gleichwohl erklären beide Gründe nur einen Theil des formirteren Kirchenbestandes, der uns in den Schriften Tertullian's vorliegt; von einem andern Theil werden wir zugeben müssen, daß er, obgleich Tertullian zuerst uns Kunde von seinem

Vorhandensein giebt, doch nicht der römisch-africanischen Kirche allein, sondern der ganzen damaligen Kirche angehörte, und auch seiner Entstehung nach weit hinter Justinus zurückdatirte. Tertullian bemerkt, wie wir im Verfolge sehen werden, ausdrücklich von kirchlichen Ordnungen, die uns zuerst bei ihm entgegentreten, z. B. von den Oblationen für Verstorbene *), daß sie in einer Weise allgemein und traditionell seien, die ihn an apostolischen Ursprung glauben ließ; und er bemerkt dies im Kampfe mit Häretikern, denen gegenüber es nicht ungestraft geblieben wäre, wenn er eine Einrichtung von jungem Datum als unvordenklich alt hingestellt hätte. Es erklärt sich aber auch sehr gut, warum diese Dinge zuerst bei Tertullian zur Sprache kommen. Der oben angeedeutete Unterschied griechischer und römischer Eigenthümlichkeit erweist sich auch darin, daß die griechischen Kirchenschriftsteller in ihren Argumentationen, Deductionen, Beweisführungen, Widerlegungen sich meist im Gebiete des Theoretischen halten. Dagegen geht Tertullian ganz im römischen Geiste vorzugsweise und mit Vorliebe auf das Thatsächliche, auf das im realen Leben dem Auge Vorliegende, zurück. Die Taufriten, die einzelnen Bestimmungen der Bußpraxis, die gottesdienstlichen Einrichtungen u. s. w. sind ihm Fundamente für seine Polemik wie für seine Apologetik. Aus diesem Umstande erklärt es sich, daß wir bei Tertullian so viel Mehreres über kirchliche Institutionen finden als bei den älteren Vätern und selbst bei dem gleichzeitigen Clemens.

Ob wir zusammenstellen, was sich bei Tertullian über die Formen des Gemeindegottesdienstes findet, müssen wir einen Rückblick auf die gottesdienstlichen Zeiten und Orte werfen, und das Resultat aus Demjenigen vervollständigen, was wir darüber bei Tertullian finden.

Bisher haben wir nur des Tages des Herrn gedacht. Aber schon lange vor Tertullian hatte die Kirche angefangen, aus dem Tage des Herrn das Kirchenjahr heraus zu bilden,

*) De coron. mil. cap. 3.

und zu Tertullian's Zeit war bereits der ganze Grundriß desselben fertig. Anderer Seits finden wir bei Tertullian die ersten Spuren der kirchlichen Gestaltung der Woche. Beides aber wirkt im Verfolge in mehr als Einer Beziehung auf die liturgische Gestaltung des Gemeindegottesdienstes zurück.

Was zuerst das Kirchenjahr betrifft, so hat es sich um das Osterfest crystallisirt, wie wieder das Osterfest aus dem Sonntag geworden ist. Der Ursprung des Osterfestes läßt sich nicht nachweisen. Wahrscheinlich haben die Christen von der Kreuzigung und Auferstehung des Herrn her die Jahrestage derselben begangen. Aber wir hören von demselben zuerst bei Gelegenheit eines Streites, der darüber entstand*). Den Anlaß dazu gab der oben (S. 184 ff.) von uns besprochene Umstand, daß der Herr das Passahmahl am 14ten Nisan, aber an dessen Anfange verfrüht gegessen hatte, und dann an demselben 14ten Nisan zur legitimen Stunde des Passahopfers gestorben war. Daß man diesen Hergang schon früh nicht mehr richtig verstand, gab neben der Verschiedenheit der judenchristlichen und der heidenchristlichen Stellung zum alten Testament Anlaß dazu, daß sich drei verschiedene Weisen das Passah zu feiern ausbildeten. Die häretischen Judenchristen, die Ebioniten, nemlich gingen von der Annahme aus, daß der Herr das Passahmahl mit seinen Jüngern am 14ten Nisan zur legitimen Stunde gehalten habe, und somit erst am 15ten Nisan, am ersten großen Festtage des Passah gestorben sei. Sie feierten daher das Passah stets mit den Juden am 14ten Nisan, und damit natürlich so, daß sie nicht sowohl das Gedächtniß des Todes und der Auferstehung des Herrn als vielmehr das Gedächtniß seines letzten Passahmahls begingen. Diesen ebionitischen Quartodecimanern hielt die katholische Kirche einstimmig mit Recht entgegen, daß ihre Praxis ganz von christlichem auf jüdischen Boden zurücktrete, und daß ihre Annahme nicht allein den Evangelien, sondern

*) Euseb. hist. eccles. IV, 26. V, 23—25. Chron. pasch. I, 13 ff.

auch der Natur der Sache widerspreite, indem Christus als das rechte Osterlamm zur legitimen Stunde des Passahschlachtens habe sterben müssen, und nicht erst am ersten Tage der süßen Brode. Aber die katholische Kirche war im Weiteren selbst nicht einig. Die kleinasiatische Kirche nemlich, sich dabei auf eine vom Apostel Johannes überkommene Tradition berufend, ging von der richtigen Ansicht aus, daß der Herr am 14ten Nisan zur legitimen Stunde des Passah gestorben sei, und beging daher auch das Gedächtniß nicht der Passahmahlzeit, sondern des Todes und der Auferstehung des Herrn. Aber sie hielt sich nun streng an die vom jüdischen Gesetz bestimmten Tage, und beging am 14ten Nisan, gleichviel auf welchen Wochentag er fiel, den Tod des Herrn (das *πάσχα σταυρώσιμον*), und folglich dann weiter am 16ten Nisan die Auferstehung des Herrn (das *πάσχα ἀναστάσιμον*). Außerdem hatte sie die Gewohnheit, am *πάσχα σταυρώσιμον* das Fasten schon mit der Todesstunde des Herrn, 3 Uhr Nachmittags, aufhören zu lassen, und dann Agape mit Abendmahl zu halten. Diesen katholischen Quartodecimanern hielt die übrige, vorzugsweise heidenchristliche Kirche, Rom an der Spitze, mit Recht entgegen, daß dabei die Bedeutung des achten Tages verloren gehe, daß dem Tage des Herrn, dem Sonntage als dem Auferstehungstage des Herrn unter allen Umständen sein Recht verbleiben müsse. Sie erkannte daher zwar an, daß der Herr am 14ten Nisan zur legitimen Stunde des Passahschlachtens gestorben sei, aber sie feierte das *πάσχα σταυρώσιμον*, wenn der 14te Nisan nicht etwa selbst auf einen Freitag fiel, immer auf den nach dem 14ten Nisan fallenden Freitag, und dann am darauf folgenden Sonntage das *πάσχα ἀναστάσιμον*. Außerdem hoben sie das Fasten nicht am *πάσχα σταυρώσιμον* auf, sondern setzten es den ganzen Freitag und auch den Sonnabend fort, und hoben es erst mit dem *πάσχα ἀναστάσιμον* auf, eben weil es nur dem Tage des Herrn zukomme, das Fasten zu brechen. Die letztere Praxis drang endlich in der Kirche durch, und wir sehen daraus, daß sich das Osterfest,

nach welchem sich nachher das Kirchenjahr regulirte, aus dem Sonntag herausbildete.

Die erwähnten Differenzen kamen zuerst um das Jahr 160 in Conflict, als der Bischof Polycarp von Smyrna nach Rom reiste, und mit dem dortigen Bischöfe Anicet auch diese Differenz besprach. Es trat da die Praxis der katholischen Quartodecimaner der heidenchristlichen gegenüber. Polycarp berief sich für die erste auf den Apostel Johannes, Anicet für die letztere auf seine Vorgänger im Episcopat. Man einigte sich nicht, schied aber friedlich von einander, indem Anicet den Polycarp zum Zeichen der Einigkeit an seiner Stelle den Gottesdienst abhalten ließ, und der Streit zwischen diesen beiden Partheien ruhte eine Weile. Dagegen kam es bald darauf (um 170) in Laodicea zum Conflict zwischen den ebionitischen und den katholischen Quartodecimanern. Da die Ansicht und Praxis der ersteren wirklich den christlichen Standpunkt gegen den jüdischen vertauschte, so ward diese Differenz ernster genommen: Melito von Sardes und Apollinarius von Hierapolis schrieben vom Standpunkte der katholischen Quartodecimaner, Clemens Alexandrinus schrieb vom heidenchristlichen Standpunkte gegen die ebionitischen Quartodecimaner; es endigte mit der allgemeinen Verwerfung der ebionitischen Praxis. Aber bei dieser Gelegenheit war auch die Praxis der katholischen Quartodecimaner, die doch immer das *πλοχα σταυρώσμον* mit den Juden an Einem Tage feierten, den übrigen heidenchristlichen Kirchen bedenklicher geworden. Der Bischof Victor von Rom regte (196) den zwischen Polycarp und Anicet beigelegten Streit durch Sendschreiben an andere Bischöfe wieder an; Synoden wurden gehalten; Synoden in Palästina, Rom, Pontus, Gallien, Dsrhoene, Corinth verwarfen die kleinasiatische Anschauung; aber der Bischof Polycrates von Ephesus inhärrte an der Spitze der kleinasiatischen Bischöfe unter Berufung auf die Apostel Philippus und Johannes, auf Polycarp und Melito ihrer bisherigen Praxis; und als Victor den Versuch machte, deswegen der kleinasiatischen Kirche die Kirchengemeinschaft aufzukündigen, trat Irenäus an der Spitze der gallischen

Bischöfe solchem Beginnen entgegen, indem er zwar die kleinasiatische Praxis verwarf, aber den Gegenstand nicht für geeignet zur Motivirung einer Kirchentrennung erklärte. Victor drang nicht durch, und die Verschiedenheit der Praxis blieb auch ferner, bis später das Concil zu Nicäa sie zu Gunsten der heidenchristlichen Praxis aufhob.

So stand es mit dem Osterfest bereits vor Tertullian: man feierte das Osterfest zweitägig, und zwar — nach der uns allein interessirenden occidentalischen Praxis — an dem auf den 14ten Nisan folgenden Freitage das *πάσχα σταυρώσιμον* und dann am nächsten Sonntage das *πάσχα ἀναστάσιμον*. Naturgemäß ward letzteres wie alle Sonntage als Freudentag, ersteres aber als Trauer- und Bußtag gefeiert. So trat aus der Reihe aller Sonntage Einer als der Auferstehungstag des Herrn im eminenten Sinne heraus. Dieser Ostertag ward nun aber der feste Punkt, von welchem aus sich das Kirchenjahr bildete, und er galt daher für eine Reihe von Jahrhunderten als der Anfang des Kirchenjahrs, als das kirchliche Neujahr, denn aus der Auferstehung des Herrn war das neue Leben hervorgegangen, aus welchem die Kirche lebte. Tertullian fragt*): *cur pascha celebramus anno circulo in mense primo?* und noch das sogenannte Sacramentarium Leoninianum fängt den *circulus anni* mit dem Monat April, d. h. mit Ostern an.

Die Hervorbildung des Kirchenjahrs aus dem Osterfeste geschah in der Weise, daß es sich zuvörderst zum Oster- und Pfingstcyclus erweiterte: es gestaltete sich zur großen Woche, setzte sich die *Quinquagesima* nach, und die *Quadragesima* vor. Von diesen drei Bildungen finden wir die Anfänge schon bei Irenäus und Tertullian. Der Anfang zur Ausbildung der großen Woche war schon mit der Feier des *πάσχα σταυρώσιμον* gemacht. Außerdem erfahren wir aus Tertullian**), daß man auch und zwar allgemein den Sonn-

*) Adv. Psych. cap. 14.

**) Adv. Psych. cap. 14. de orat. cap. 14.

abend zwischen dem Freitag und Ostertag, das *sabbatum magnum*, und zwar als strengen Fasttag und unter Weglassung des Friedenskusses, also als gottesdienstlichen Tag, aber als Trauertag beging. Auf den Abend desselben fiel die Ostervigilie *), von der wir nachher reden werden. Die Quinquagesima, das *spatium pentecostes*, bestand darin, daß die 50 Tage nach Ostern als eine fortgehende kirchliche Freudenzeit behandelt wurden, während welcher man nicht bloß an den Sonntagen, sondern an allen Tagen stehend und niemals knieend betete, und nicht fastete **). Es war der ganze Zeitraum als Sonntags-, als Auferstehungszeit angesehen. Tertullian leitet diese kirchliche Sitte auf apostolische Tradition zurück; dasselbe thun die apostolischen Constitutionen; womit wenigstens so Viel verbürgt ist, daß die Sitte sehr alt sein muß. Auch wählte man diese Zeit gern für die vorzunehmenden Taufen. Ob man schon innerhalb dieses Zeitraums den Pfingstsonntag und den Himmelfahrtstag durch besondere Feier auszeichnete, geht aus den Aeußerungen Tertullian's nicht mit Bestimmtheit hervor. Er braucht den Ausdruck *Pentecoste* für den ganzen Zeitraum, und legt diesem die Heilsthatsachen unter, welche später die besondere Feier dieser Tage motiviren. So sagt er an einer der angeführten Stellen: *Exinde pentecoste ordinandis lavacris latissimum spatium est, quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est, et gratia spiritus sancti dedicata, et spes adventus domini subostensa, quod tunc in coelos recuperato eo, angeli ad apostolos dixerunt, sic venturum quemadmodum et in coelos conscendit.* Nur Eine unter den angeführten Stellen könnte man dahin verstehen, als ob er *Pentecoste* nur den besonders gefeierten Letzten der fünfzig Tage nenne, wenn er nemlich von dem stehenden Gebet und von der Unterlassung der Fasten an den Sonntagen redet und sagt:

*) *Ad uxor.* II, 4.

**) *Adv. Psych.* cap. 14. *De orat.* cap. 23. *De idolol.* cap. 14. *De bapt.* cap. 19. *De cor. mil.* cap. 3. cf. *Iren. fragm. de pasch.*

Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus. Die Quadragesima, die eigentliche Fastenzeit der späteren Kirche, erscheint noch sehr unausgebildet. Tertullian hat nur eine einzige Stelle*), die hieher gehört: Die Montanisten wegen der Vorwürfe vertheidigend, welche ihnen die Katholiker ihrer regelmäßigen Fasten halber machen, weist er diese darauf zurück, daß ja sie selbst bestimmte Fastenzeiten hätten, und sagt: *Ecce enim convenio vos et praeter Pascha jejunantes citra illos dies, quibus ablati sunt sponsus, et stationum semijeiunia interponentes.* Hier scheinen unter den illos dies, quibus ablati sunt sponsus, nur der Charfreitag und das sabbatum magnum verstanden werden zu können, und würde dann gesagt sein, daß die katholische Kirche außer dem Charfreitage und Sabbath vor Ostern auch in der Zeit vor dem Charfreitage fastete. Das bestätigt uns denn auch eine Stelle in dem Briefe, den Irenäus in den Osterstreitigkeiten an den Victor schrieb**), in welcher er sagt, bei dem Osterstreit komme auch die Frage wegen des Fastens in Betracht, aber auch diese Frage motivire keine Kirchentrennung, da man ja auch in anderen das Fasten betreffenden Punkten differiren, denn *οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτὸς νηστεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας, οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινὰς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετρῶσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν. Καὶ τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρέωντων ἔν νῦν ἐφ' ὑμῶν γεγονυῖα, ἄλλα καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν.* Diese Stelle zeigt uns die ganze Sachlage: hier fastete man nur den Charfreitag, dort den Charfreitag und den großen Sabbath, dort mehrere Tage, dort vierzig Stunden; aber bis zu einer allgemeinen Kirchenregel war es noch nicht gekommen, obgleich die Zahl Vierzig (nach 2 Mos. 34, 28. Matth. 4, 2) bereits gefunden war. Die Montanisten***) hatten abweichend von der katholischen Kirche die Sitte, daß sie zwei

*) Adv. Psych. cap. 13."

**) Bei Euseb. hist. eccl. V, 24.

***) Adv. Psych. cap. 1. 13. 15. De resurr. carn. cap. 8.

zusammenhängende Wochen im Jahre, jedoch mit Ausnahme der hineinfallenden Sonnabende und Sonntage in der Weise fasteten, daß sie nur trockene Nahrungsmittel (*seras et aridas escas*) ohne Fett und Brühe (*siccantes cibum ab omni carne et omni jurulentia et uvidioribus quibusque pomis*) genossen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese beiden hebdomades *xerophagiarum* in die Zeit vor den Charfreitag fielen. Die Ausdehnung auf zwei Wochen würde sich dann daraus erklären, daß man die zwei ersten Wochen des Nisan bis zum 14ten des Monats in dieser Weise heiligen zu müssen glaubte.

Von dem Weihnachtscyclus finden wir beim Tertulian noch keine Spur. Dagegen heißt es bekanntlich bei dem gleichzeitigen Clemens von Alexandrien*): εἶσι δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τῷ σωτῆρος ἡμῶν ἢ μόνον τὸ ἔτος ἄλλα καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες, ἣν φάσιν ἔτις κη Ἀγύστῃ ἐν πέμπτῃ πάχων καὶ εἰκάδι. Οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τῷ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι, προδιανοκτερεύοντες ἀναγνώσει φάσι δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίου καίσαρος, τὴν πεντεκαιδεκάτην τῷ τυβί μηνός· τινὲς δὲ αὐτὴν ἐνδεκάτην τῷ αὐτῷ μηνός. Wir erfahren daraus nicht allein, daß das Epiphaniensfest bei der Secte der Basilidianer bereits vorhanden war, sondern mindestens auch, daß man in der katholischen Kirche bereits anfang nach der Geburtszeit des Herrn zu fragen, wenn man nicht etwa aus dem καὶ, mit welchem Clemens auf das Epiphaniensfest der Basilidianer übergeht, den nicht unberechtigten Rückschluß machen will, daß in der katholischen Kirche bereits auch eine Feier der Geburt Christi, ein Weihnachtsfest bestand, wenn auch erst örtlich und unter Schwankungen hinsichtlich des Tages.

Parallel mit der kirchlichen Gestaltung des Jahrs läuft die kirchliche Gestaltung der Woche. Bei Tertullian zuerst tritt uns entgegen, daß die heidnische volksmäßige Benennung der Wochentage aufgegeben, daß die ganze Woche als eine heilige Zeit angesehen wird, und daß demzufolge die einzel-

*) Strom. Lib. I. p. 147. ed. Sylburg.

nen Wochentage *feriae* heißen, und vom Sonntage an als *feria prima, secunda* etc. gezählt werden. So wird *) der Mittwoch *feria quarta*, der Freitag *feria sexta* genannt. Es lag Dem der richtige, von den Vätern so oft und nachdrücklich ausgesprochene Gedanke zum Grunde, daß das ganze Christenleben Ein fortlaufender Gottesdienst sein solle. An sich und zunächst hatte sich daher dieser Gedanke in der Weise zu verwirklichen, daß alle Tage durch das Gebet ohne Unterlaß zu *feriis* gemacht, geheiligt wurden. Aber schon die Angaben Tertullian's erweisen, daß bereits zu seiner Zeit die kirchliche Sitte auch hiefür Formen geschaffen hatte, nemlich durch die Einrichtung täglicher Gebetsstunden einer Seits und wöchentlicher Bettage anderer Seits. Niemand kann das Gebet ohne Unterlaß entschiedener fordern als Tertullian, wenn er sagt**): *de temporibus orationis nihil omnino praescriptum est, nisi plane omni in tempore et loco orare*. Daher fordert er auch Tischgebet und Gebet vor dem Bade***). Ja, er verlangt von dem christlichen Weibe, daß es Nachts aufstehe zu beten †). Gleichwohl erzählt er, daß die kirchliche Sitte tägliche bestimmte Gebetsstunden festgesetzt habe, und vertheidigt diesen Gebrauch nicht allein, sondern begehrt als Montanist noch eine Vermehrung der bisher üblichen täglichen Gebetsstunden. So sagt er ††): *De tempore vero (orationis) non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum quarundam. Istarum dico communium, quae diei interspatia signant, tertia, sexta, nona, quas solemniores in scripturis invenire est. Primus spiritus sanctus congregatis discipulis hora tertia infusus est. Petrus, qua die visionem communitatis omnis in illo vasculo expertus est, sexta hora ascenderat orandi gratia in superiora. Idem cum Johanne ad nonam in templum adibat, ubi paralyticum sani-*

*) Adv. Psych. cap. 2.

**) De orat. cap. 23.

***) Ibid. cap. 25.

†) Ad uxor. II, 5.

††) De orat. cap. 25. cf. Adv. Psych. cap. 2. 10.

tati reformavit suae. Etsi simpliciter se habeant sine ullius observationis praecepto, bonum tamen sit, aliquam constituere praesumptionem, qua et orandi admonitionem constringat, et quasi lege ad tale munus extorqueat a negotiis interdum, ut quod Danieli quoque legimus observatum utique ex Israelis disciplina, ne minus ter die saltem adoremus, debitores Patris et Filii et Spiritus sancti. Exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis. Eben so sagt Clemens Alexandrinus*): *τινές τε ὥρας τακτὰς ἀνανέμωσιν εὐχῇ, ὡς τρίτην φέρετε ἔκτῃν καὶ ἑννάτῃν — ἀλλὰ γε τὰς τῶν ὥρῶν διανομὰς τριχῇ διεσταμένας καὶ ταῖς ἰσαῖς εὐχαῖς τετυμημέναις ἴσασιν οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν τῶν ἁγίων τριάδα μονῶν.* Aus diesen Stellen ergibt sich, daß die damalige kirchliche Sitte außer dem Morgen- und Abendgebet (ingressu lucis et noctis) als tägliche Gebetsstunden die Stunden neun Uhr Vormittags, zwölf Uhr Mittags, und drei Uhr Nachmittags fixirt hatte; und zwar erhellt aus einer weiteren Stelle Tertullian's**), daß dies nicht ohne Hinblick auf die Geschichte der Kreuzigung des Herrn geschehen war. Hier sehen wir also die täglichen Gebetsstunden, denen wir seit der neutestamentlichen Zeit nicht wieder begegnet sind, bereits durch die Sitte fixirt.

Aber man begnügte sich nicht, alle Wochentage durch Beobachtung bestimmter Gebetsstunden zu feriis zu machen, sondern hob auch aus der Reihe der Wochentage zwei heraus und machte sie zu gottesdienstlichen Tagen. Man wählte den Mittwoch, als an welchem die Juden den Rath wider den Herrn gefaßt hatten, und den Freitag als den Todestag des Herrn, also die *seria quarta et sexta*, oder die *quarta et sexta sabbati*, wie Tertullian sie nennt. Diese gottesdienstlichen Wochentage zusammen mit dem Sonntage bildeten also in der Anordnung der Woche dieselbe Idee ab, welche der An-

*) Strom. Lib. VII. p. 306. ed. Sylburg.

**) Adv. Psych. cap. 10.

ordnung des Kirchenjahrs zu Grunde lag. Diese gottesdienstlichen Wochentage hießen dies stationum, eine, wie Tertullian bemerkt*), aus dem militairischen Sprachgebrauche hergenommene Benennung: Die Christen, die milites Christi, wollten an diesen Tagen ihren Wachdienst thun. Dieser Bestimmung dieser Tage für das Wachen und Beten und den ihnen unterliegenden Thatfachen des Verraths und des Todes des Herrn entspricht denn auch die Weise ihrer Begehung. Sie waren zunächst Betttage. Aber nicht sowohl bitten und dank sagen wollte man an ihnen, als vielmehr ab bitten: non enim oramus tantum, sed et deprecamur, et satisfacimus deo domino nostro, sagt Tertullian von diesen Gottesdiensten **). Daher geschah auch an diesen Tagen alles Gebet unter Kniebeugung. Das private Gebet geschah an allen Tagen, ausgenommen an den Sonntagen und durch die ganze Quinquagesima, unter Kniebeugung, aber an den diebus stationum geschah auch das gottesdienstliche Gebet unter Kniebeugung, während an den Sonntagen stehend gebetet ward***). Daher wurden sie auch im Gegensatze gegen die Sonntage, an welchen nicht gefastet werden durfte†), als Festtage gehalten, und zwar pflegte man in der katholischen Kirche bis 3 Uhr Nachmittags zu fasten (daher der Ausdruck semijunia), während die Montanisten die Fasten bis zum Abend auszu dehnen pflegten††). Fasten als privates Mittel der frommen Uebung waren auf Grundlage neutestamentlicher Vorgänge und Aussprüche von jeher in der Kirche üblich gewesen. Auch erzählt uns Tertullian†††), daß die Bischöfe während öffentlicher Calamitäten oder beim Vorstehen solcher in ihren Diöcesen Fasten auszuschreiben pflegten, und daß die Synoden in Griechenland, ehe sie an ihre Verhandlungen

*) De orat. cap. 14. Adv. Psych. cap. 10.

**) De orat. cap. 23.

***)) De orat. cap. 23. De cor. mil. cap. 3.

†) De cor. mil. cap. 3.

††) Adv. Psych. cap. 1. 2. 10. 13. 14.

†††) Adv. Psych. cap. 13. Ad Scap. cap. 4.

gingen, mit einander ein Fasten hielten. Jene Einrichtung der dies stationum zu Fasttagen aber erhob das Fasten zur regelmäßigen kirchlichen Ordnung. Aber diese dies stationum wurden nun weiter auch mit vollem und vollständigem Gottesdienst begangen, und wir haben hier das erste Beispiel, daß vollständiger Gemeindegottesdienst mit Abendmahl auch an anderen als an den Sonntagen stattfand. Es erhellt dies aus einer Stelle*), wo Tertullian es tadelt, daß die Meisten (plerique) meinten, sie könnten an den Stationstagen nicht bei den Opfer- und Abendmahlsgebeten (sacrificiorum orationibus) zugegen bleiben, weil sie dann auch den Leib des Herrn nehmen müßten, nach Empfang der Communion aber nicht im Zustande des Büßens verbleiben dürften, sondern dann gedrungen wären, das Fasten abzubrechen. Daß aber zu Tertullian's Zeit die „Meisten“ sich hierin nicht finden konnten, ist zugleich ein klarer Beweis dafür, daß die Begehung der Stationstage mit vollem Abendmahlsgottesdienst noch nicht allzulange in Gebrauch sein konnte.

Außer den Stationstagen erwähnt Tertullian von Wochengottesdiensten noch der Vigilien, insbesondere der Ostersvigilien, aber so kurz und beiläufig, daß über die Art ihrer Feier Nichts erhellt**).

Dagegen versteht sich von selbst, daß Tertullian hinsichtlich des Sonntags keine andere Lehre führt als seine Vorgänger. Er ist ihm der dominicus dies, der dominicus dies resurrectionis. Nur insofern bietet er hier etwas Neues, als er sagt***): Nos vero, sicut accepimus, solo die dominico resurrectionis non ab isto (dem Kniebeugen) tantum, sed omni anxietatis habitu et officia cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus, und uns damit das erste Zeugniß davon giebt, daß man den Sonntag durch Arbeitseinstellung feierte.

*) De orat. cap. 14.

**) Ad uxor. II, 4. De orat. cap. 29.

***) De orat. cap. 23.

Aber außer den Fest-, Sonn- und Stationstagen — die später zu besprechenden Märtyrer- und Todtenfeste ausgenommen — kennt Tertullian keine weiteren gottesdienstlichen Tage, am wenigsten täglichen Gottesdienst; vielmehr läßt sich aus seinen Schriften zur Evidenz der Beweis führen, daß voller Gottesdienst mit Abendmahl nur an jenen vorgedachten Tagen gehalten ward. Wir haben nemlich schon oben gesehen, daß die Feier vollen Gottesdienstes selbst an den Stationstagen noch nicht allzu alten Datums sein konnte, da sich die „Meisten“ noch nicht in die Sache zu schicken wußten. Weiter aber rath nun Tertullian*) Denen, welche das Abendmahl nicht an den Stationstagen genießen wollten, um nicht in ihrem Fasten unterbrochen zu werden, daß sie den Leib des Herrn nehmen und aufbewahren (*accipere et reservare*), und dann nach Beendigung ihres Fastens genießen möchten. Um diesen Rath zu verstehen, muß man Folgendes bemerken: Wir haben schon von Justin gehört, daß man die Abendmahls Gaben durch die Diaconen den Abwesenden zu schicken pflegte. Das hier im Principe Angefangene gewann nun bald eine sehr weite Extension. Irenäus erzählt uns in dem Briefe, den er wegen des Osterstreits an den Bischof Victor von Rom schrieb**), daß die Bischöfe einander die Eucharistie, d. h. die consecrirten Abendmahls Elemente, als Zeichen der christlich kirchlichen Gemeinschaft zuzuschicken pflegten. Und wenn Tertullian***) dem Weibe rath, keinen heidnischen Mann zu heirathen, weil ein solcher nicht wissen werde, was sie thue, wenn sie vor jeder häuslichen Mahlzeit Etwas esse, und es nicht glauben, sondern mißtrauisch werden werde, wenn sie ihm dann sage, daß es Brod sei; so sehen wir daraus, daß es damals Sitte war, auch wenn man nicht fastete, von dem consecrirten Abendmahlsbrode mit nach Hause zu nehmen, und davon vor jeder häuslichen Mahlzeit zu genießen. Es

*) De orat. cap. 14.

**) Bei Euseb. hist. eccles. V, 24.

***) Ad uxor. II, 5.

ging dies sehr wohl an, da man, wie wir weiterhin sehen werden, die Abendmahls Gaben nicht mit dem Munde, sondern mit der Hand empfing. Der obige Rath an die Fastenden ist also dahin zu verstehen: sie sollten den Leib des Herrn, den sie im Gottesdienste der Stationstage empfingen, nicht gleich genießen, sondern mit nach Hause nehmen, und da nach Beendigung der Fasten essen. Diese Sitte aber, den Leib des Herrn mit nach Hause zu nehmen, die doch mit dem Wesen der communio nicht mehr in Einklang stand, vielmehr als ein Anfang der Communion sub una anerkannt werden muß, würde sich schwerlich gebildet haben, wenn man Gelegenheit gehabt hätte, ihn täglich im Gottesdienst zu empfangen. Ferner giebt Tertullian*) an, daß nur an Sonntagen und in der Quinquagesima stehend gebetet werde, setzt aber diesen Tagen als die Tage des knieenden Gebets nur die Fast- und Stationstage entgegen, obgleich sonst privatim an allen Tagen und namentlich auch am Sabbath knieend gebetet wurde. Er hat also an dieser Stelle nur das Knieen unter dem gottesdienstlichen Gebet und die gottesdienstlichen Tage vor Augen, und zählt unter die letzteren nur die Sonn- und die Stationstage. An einer anderen Stelle**) sagt er: *Eucharistiae sacramentum, et in tempore victus, et omnibus mandatum a domino, etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.* Wir übersetzen die schwierige Stelle: „Wir nehmen das Sacrament der Eucharistie, das sowohl in der Zeit des Speisens als auch für alle, auch die frühmorgendlichen Zusammenkünfte vom Herrn geordnet ist, jedoch auch aus keiner anderen als aus der Vorsteher Hand.“ Man genoß also das Abendmahl nicht allein vor jeder Mahlzeit, sondern auch immer, wenn man zusammentam, auch in den Frühgottesdiensten des Sonntags; aber so wenig wie vor jeder Mahlzeit, so wenig in den Frühgottesdiensten ward das Abendmahl gefeiert, consecrirt, sondern man aß dann

*) De orat. cap. 23.

**) De coron. mil. cap. 3.

Brod, welches man aus den Abendmahls-gottesdiensten der Sonn- und Stationstage mitgenommen hatte; daher fügt Tertullian, was er sonst nicht nöthig gehabt hätte, restringirend hinzu, daß dennoch nur aus der Hand der Presbyter empfangenes Brod genossen werde. Auch das ist zu bemerken, daß colligere (Gemeindegottesdienst halten) und dominica solemnia celebrare gleichbedeutend gebraucht werden; der letztere Ausdruck aber kann doch nicht anders verstanden werden als „die übliche Feier des Tages des Herrn, des dies dominicus begehen“*). An derselben Stelle werden auch nächtliche gottesdienstliche Zusammenkünfte als etwas Ungewöhnliches, nur durch die Verfolgungen Veranlaßtes hingestellt. Völlig entscheidend endlich in dieser Frage ist Folgendes: Tertullian vertheidigt**) ausführlich die Christen gegen den Vorwurf der Heiden, daß sie Alles geheim hielten, und sagt hier unter Anderem: die Heiden wüßten ja wie Alles, so auch die Tage der Zusammenkünfte der Christen, und eben deshalb würden die Christen verstört und selbst in ihren verheimlichten Zusammenkünften ergriffen (scitis et dies conventuum nostrorum; itaque et obsidemur et opprimimur, et in ipsis arcanis congregationibus detinemur). Wenn die Christen alltäglich gottesdienstlich zusammengekommen wären, hätte Tertullian wohl sagen können, daß die Heiden die Stunden der Zusammenkünfte wüßten; aber die Christen kamen eben nicht täglich, sondern an den Heiden bekannten bestimmten gottesdienstlichen Tagen, nemlich an den oben erwähnten zusammen. Diesen bestimmten Aussagen gegenüber müssen wir denjenigen Stellen des Tertullian, in denen Harnack***) Andeutungen von täglicher Abendmahlsfeier findet, die Beweisraft absprechen: sie erklären sich völlig aus dem täglichen Genuße des mit nach Hause genommenen geweihten Brodes.

Ist dies aber richtig, so müssen wir unsere schon oben

*) De fuga in persec. cap. 14.

**) Ad Nation. I, 7.

***) M. a. D. S. 323.

(S. 248) ausgesprochene Behauptung wieder aufnehmen: daß die Ansicht, die Christengemeinden hätten ursprünglich täglich Gemeindegottesdienst gehalten, nicht begründet sei. Wenn man von der Stelle Apg. 2, 46 absieht, die sich auch anders verstehen läßt, so spricht Nichts dafür. Die erste Spur davon, daß man außer dem Sonntage Abendmahls-gottesdienst hielt, finden wir bei Tertullian, und da wissen sich die „Meisten“ noch nicht darein zu finden, und die neue Einrichtung verstößt noch gegen andere Anschauungen und Praxen des christlichen Lebens. Und auch bei Tertullian ist noch nicht von täglichem Abendmahls-gottesdienste die Rede. Aber von der Zeit Tertullian's an können wir schrittweise verfolgen, wie man nun auch nicht bei den zwei Stations-tagen stehen bleibt, sondern unaufhaltsam bis zur täglichen Messe und demnächst auch darüber hinaus fortschreitet. So ist der Verlauf gewesen, und so ist er erklärlich. Aber unerklärlich wäre es, wie man von dem ursprünglichen und aposto-lischen täglichen Abendmahls-gottesdienst zum sonntäglichen, und dann wieder durch die Stationstage hindurch zum täg-lichen gekommen sein sollte.

Uebrigens darf man sich nicht denken, daß die Gottes-dienste der Stationstage, wenn auch an ihnen Abendmahl gehalten wurde, dem sonntäglichen in aller Weise gleich ge-wesen wären. Vielmehr fand eine tief greifende Abweichung statt: es fehlte bei den Abendmahls-gottesdiensten der Stations-tage von vorn herein die Betheiligung der ganzen Gemeinde, und ward auch nie erreicht. Eine Stelle Tertullian's*) zeigt uns dies. Er vertheidigt da die schärferen montanistischen Fasten gegen die Einwürfe der psychischen Kirchlichen. Diese Einwürfe aber richteten sich nicht bloß gegen die Xerophagieen, und dagegen daß die Fasten an den Stationstagen nicht mit 3 Uhr Nachmittags geschlossen, sondern bis Abend fortgesetzt werden sollten, sondern auch gegen das Verlangen der Monta-nisten, daß sich an den Fasten und an den Zusammenkünften

*) Adv. Psych. cap. 1. 2. 10. 13. 14.

der Stationstage in commune omnes theilnehmen sollten; sie behaupteten dagegen, dies sei von jeher ex arbitrio, pro temporibus et causis uniuscujusque gewesen, einzeln dagegen möchten sie dazu kommen und ohne gesetzlichen Zwang. Daraus erkennen wir die ganze Sachlage. Wenn man Wochengottesdienste wollte, so mußte man Predigt- und Gebetsgottesdienste daraus machen, und nicht Abendmahlsgottesdienste, deren Idee die communio der ganzen Gemeinde erheischt, welche aber außer den Sonntagen nicht herzustellen ist. Diese weise Beschränkung übte man nicht, sondern hielt an den Stationstagen Abendmahlsgottesdienste. Die Folge davon war, daß die Masse der Gemeinden zu denselben nicht kam. Freilich stellten nun die ernsteren Geister, zu denen der Montanist Tertullian jedenfalls gezählt werden muß, zu Anfang noch die Forderung an die Gemeinden, daß sie auch an diesen Tagen in commune omnes kommen müßten. Aber es lag in der Natur der Sache, daß dieser Forderung nicht entsprochen ward. So gewöhnte man sich endlich daran, das Abendmahl auch ohne die Gemeinde zu feiern, und kam allmählich auf diesem Wege bis zur Stillmesse und zum opus operatum.

Außer den Sonn- und Stationstagen kam vollständiger Gottesdienst mit Abendmahl noch vor an den Jahrestagen der Verstorbenen, und an den Geburts-, d. h. Todestagen der Märtyrer. Tertullian sagt*): Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annuo die facimus, und nennt dies eine unvordenklich alte Sitte. An einer anderen Stelle**) widerräth er dem Wittwer, die zweite Frau zu nehmen: Du würdest doch innerlich der ersten nie los werden, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. An einer dritten Stelle***) widerräth er der Wittwe die zweite Heirath, sie werde doch den ersten Man nicht los, enimvero et pro anima ejus orat,

*) De cor. mil. cap. 3.

**) De exhort. castit. cap. 11.

***) De monog. cap. 10.

et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus. Wir sehen hieraus, daß diese Gottesdienste auch an allen Wochentagen gehalten wurden, denn sie wurden an den Jahrestagen, wie sie gerade fielen, gehalten; und daß dann vollständiger Gottesdienst mit Abendmahl gehalten wurde, denn es wurden Oblationen dargebracht, was nur im Abendmahlsact geschehen konnte. Uebrigens verliefen diese Gottesdienste wie der sonntägige, nur daß in den Danksagungsgebeten vor dem Abendmahl unter Darbringung von Gaben des Verstorbenen, des Märtyrers gedacht wurde. Wie dies geschah, und was dies bedeutete, davon wird weiterhin zu reden sein.

Von außersonntägigen Gottesdiensten kommen bei Tertullian nur noch die Agapen vor. Wir haben gesehen, daß man zur Zeit des Plinius die gemeinsamen Mahle von den Gottesdiensten trennte, und daß man sie seitdem gesondert als Agapen, Liebesmähler hielt. In solcher Eigenschaft finden wir sie nun noch bei Tertullian. Er beschreibt sie so*): *coena nostra de nomine rationem sui ostendit: Id vocatur, quod dilectio paenes Graecos est. Quantiscunque sumtibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumtum, siquidem inopes quoque refrigerio isto juvamus. — Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae aestimate, qui sit, de religionis officio: nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit; non prius discumbitur quam oratio ad deum praegustetur; editur quantum esurientes capiunt, bibitur quantum pudicis est utile; ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui sciant dominum audire. Post aquam manualet et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere; hinc probatur, quomodo hiberit. Aequae oratio convivium dirimit; inde disceditur — ad eandem curam modestiae et pudicitiae, ut qui non tam coenam coenaverint quam disciplinam.* Also vor dem Niedersitzen

*) Adv. gent. cap. 39.

Tischgebet, man aß und trank nicht über das Bedürfnis; während des Essens führte man geistliche Gespräche, nach dem Essen wusch man die Hände, es ward Licht gebracht, und man sang Psalmen oder Anderes. Eine Hauptabsicht bei den Agapen war schon damals die Speisung der Armen. Die Geistlichen erhielten dabei, wie wir aus einer anderen Stelle Tertullian's*) ersehen, zu Ehren ihres Amtes eine doppelte Portion. Von dieser fast idyllischen Beschreibung weicht nun aber das Urtheil weit ab, welches Tertullian**) als Montanist über die Agapen fällt; er tadelt die psychischen Kirchlichen spottweise, daß sie lieber Agapen als Fasten hielten: *sed major his est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt, appendices scilicet gulae lascivia atque luxuria est*. Namentlich ergießt er seinen Spott über die doppelte Portion der Geistlichen. Aber nicht bloß der montanistische Rigorist spricht so, sondern auch Clemens Alexandrinus nennt die Agapen ein *σαρκικὸς καὶ φθοροποιὸς βίος, ὃν ἀγάπην τινὲς τολμῶσι καλεῖν*. So geschah es denn, daß sie, wie wir später sehen werden, Bestimmung und Character veränderten, und Armenspeisungen wurden. Als Liebesmähler blieben sie nur bei den zu conventiculösen Zusammenkünften geneigten Häretikern in Ansehen. So sagt Petrus in den clementinischen Homilien, nachdem er seine Hörer zur Liebe und gegenseitigen Hülfsleistung ermahnt hat***): er wisse aber auch, daß sie so handeln würden, wenn sie Liebe in ihr Gemüth pflanzten; dazu gebe es ein Mittel, den gemeinsamen Genuß des Salzes nemlich; sie sollten daher öfter Mahle mit einander halten, damit sie die Liebe nicht verlören, denn die Liebe sei eine Ursache der Wohlthätigkeit, die Wohlthätigkeit aber eine Ursache des Heils; darum sollten Alle allen Brüdern ihre Nahrung gemein machen, wohl wissend, daß sie Zeitliches schenkend Ewiges empfangen würden.

*) Adv. Psych. cap. 17.

**) Ibidem.

***) Ep. Clem. ad Jacob. cap. 9. p. 16. ed. Dressel.

Wenden wir uns nun den sonntägigen Gottesdiensten zu, so erwähnt Tertullian Ein Mal in der schon oben S. 356 angeführten Stelle*) vorhandener Frühgottesdienste (*coetus antelucani*). Seit Plinius haben wir keine Spur von diesen Sonntagsmetten wieder gefunden; bei Tertullian finden wir nun nicht nur ihr Vorhandensein bezeugt, sondern wir glauben auch mit Harnack (a. a. O. S. 354) auf diese Sonntagsmetten beziehen zu müssen, was Tertullian *adv. gent.* cap. 39 sagt: *Coimus in coetum et congregationem, ut ad deum, quasi manu facta, precationibus ambiamus; haec vis deo grata est; oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum, ac potestatibus seculi, pro rerum quiete, pro mora finis.* Es waren also Gebetsgottesdienste. Außerdem haben wir schon oben gesehen, daß man auch in ihnen des Herrn Leib genoß, obgleich nicht in ihnen Abendmahl gehalten, consecrirt ward. Es bleibt uns hiernach nur noch der sonntägige Hausgottesdienst, der eigentliche Gemeindegottesdienst mit Abendmahl näher zu betrachten.

Wir schicken voraus, was sich bei Tertullian über die Einrichtung der gottesdienstlichen Räume u. s. w. findet, da die größere Formentwicklung in diesen Dingen auch für die Gestaltung der Liturgie von Bedeutung ist. Bei Tertullian nun finden wir zuerst bezeugt, daß man eigne gottesdienstliche Gebäude, Kirchen hatte: sie heißen *ecclesiae, domus dei***). In den Kirchen aber hatte man bereits Altäre. Tertullian spricht***) davon, wie nothwendig einem in Sünde gefallenen Christen die Pönitenzleistung sei, und ausführend, in welchen Leistungen dieselbe bestehe, sagt er, der Büßende müsse sein Gebet durch Fasten nähren, Tag und Nacht zu seinem Herrn schreien, sich den Presbytern zu Füßen werfen, und *aris dei adgeniculari*. Um aber die Bedeutung des Altars zu erken-

*) *De cor. mil.* cap. 3.

**) *De anima* cap. 9. *De fuga in pers.* cap. 3. *De idolol.* cap. 7. *De cor. mil.* cap. 3.

***) *De poenit.* cap. 9. cfr. *de orat.* 14.

nen, müssen wir noch etwas weiter zurückgehen. Schon Ignatius sagt an einer Stelle seiner Briefe, der Altar der Christen seien die Wittwen und Waisen. Natürlich ist hieraus nicht zu entnehmen, daß die Christen schon zu Ignatius' Zeit Altäre gehabt hätten; es heißt einfach, die Wittwen und Waisen seien Diejenigen, an welchen als an Gottes Statt die Christen den dem Letzteren schuldigen Dank erstatteten, seien gleichsam die Stätte, auf welche die Christen ihre Liebesgaben, ihre Opfer niederlegten. Von einer anderen Seite faßt Irenäus die Bedeutung des Altars, wenn er am Schlusse der oben S. 328 aus dem Werke gegen die Häresien mitgetheilten Stelle unter Beziehung auf Offenb. 15, 5. 21, 3 sagt, der Altar und der Tempel seien im Himmel, denn dahin richteten wir unsere Gebete und Opfer. Auch diese Stelle sagt nicht aus, daß man in den Versammlungsorten bereits Altäre hatte. Aber als man nun in den Kirchen Altäre hatte, übertrug man auf dieselben jene Auffassungen: der Altar war der Ort, wo Gott wohnend gedacht ward, der die Hütte Gottes bei den Menschen vorstellte, und dahin man folglich die Gebete im Gottesdienst richtete, und auf den man die Liebesgaben niederlegte, da man die christlichen Opfer opferte; und in der Gestaltung derselben richtete man sich einer Seits nach den alttestamentlichen betreffenden Stellen, anderer Seits nach jenen von Irenäus herbeigezogenen Stellen der Offenbarung. — Auch Gottesäcker (*areae sepulturarum nostrarum**) hatte man schon. — Nicht minder scheint es, daß bereits die Geistlichen eine besondere Amtskleidung trugen, wenn Tertullian sagt**): *Cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit; cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas, et impares sumus.* Freilich könnte dies bei Tertullian ein rhetorischer Ausdruck sein; aber das Vorhandensein einer Amtstracht wird

*) Ad Scap. cap. 3.

**) De monog. cap. 11.

doch durch den Umstand wahrscheinlich, daß die weiße Kleidung der Neophyten bereits üblich war.

Gehen wir nun zu dem Gemeindegottesdienste über, so finden wir der uns bekannten drei Haupttheile derselben, der Schriftlectionen mit Predigt, der Darbringung der Gebete und Opfer, der Communion, bei Tertullian sehr häufig, erwähnt. Wir stellen erst zusammen, was sich über diese einzelnen Haupttheile findet, und handeln dann von der Zusammenordnung derselben. Dabei werden wir aber ein eigenthümliches Verfahren beobachten müssen, da die inmittelst eingeführte Arcandisciplin unsern Quellen eine etwas eigenthümliche Beschaffenheit giebt.

Tertullian erwähnt*) der Greuel, welche den Christen durch die unter den Heiden umtreibenden Gerüchte Schuld gegeben wurden; er fragt entgegen, woher denn die Heiden von diesen Greueln, die namentlich in den gottesdienstlichen Zusammenkünften getrieben werden sollten, unterrichtet wären? von den Christen selbst, die dieser Greuel schuldig sein sollten, gewiß nicht, da diese durch das den Mysterien zukommende Schweigen gebunden seien, auch ja durch dergleichen Mittheilungen sich nur der Bestrafung aussetzen würden. Also müßten Nichtchristen die Urheber dieser Gerüchte sein; Nichtchristen aber könnten von Dem, was die Christen trieben, Nichts wissen, da durch die Initiationen von der Gemeinschaft der Christen alle Profanen fern gehalten würden, was auch um so mehr gelänge, als dermalen schon die Furcht die Ungläubigen von der christlichen Gemeinschaft zurückhalte. Die Stelle lautet: *Imo a quibus proditum? ab ipsis enim res non utique, cum vel ex forma omnium mysteriorum silentii fides debeatur. Samothracia et Eleusinia retinentur; quanto magis talia, quae prodita interim etiam humanam animadversionem provocant, dum divina servatur. Si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei, et unde extraneis notitia? cum sem-*

*) Apol. adv. gent. cap. 7.

per etiam piae initiationes arceant profanos et ab arbitris caveant, nisi si impii minus metuunt. Und ganz in demselben Zusammenhange sagt er an einer andern Stelle*): Ab ipsis enim Christianis (sciam potuisse in totum orbem dari) non opinor, cum vel ex forma ac lege omnium mysteriorum silentii fides debeatur; quanto magis talium, quae prodita non evitarent interim humana animadversione praesentaneum supplicium. Si ergo non ipsi proditores sui, sequitur ut extranei. Oro vos, extraneis unde notitia? cum etiam justa et licita mysteria omnem arbitrii extraneum caveant? Also, die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen werden geschlossen gehalten, wie die Mys-
 terien; das Mittel dazu Zutritt zu erhalten ist der Katechumenat, der den Initiationen zu den heidnischen Mys-
 terien vergleichbar ist; nur wer so initiirt ist, wird zu den Gottesdiensten zugelassen; wer aber zu denselben zugelassen ist, muß darüber ein unverbrüchliches Schweigen beobachten. Zur Ergänzung dient eine dritte Stelle**), in welcher er die Laxeheit und Ordnungslosigkeit tadelt, mit welcher in den häretischen Gemein-
 schaften verfahren wurde: Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem; quam inutilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. In primis, quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici, si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant; pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes scientiam pollicentur: ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti. Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere,

*) Ad nation. cap. 7.

**) De praescript. haer. cap. 41.

curationes repromittere, fortasse an et tingere? Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc seculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi, ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus. Nam et laici sacerdotalia munera injungunt. Aus dem Tadel, den Tertullian hier über die Häretiker ausspricht, erkennen wir, was ihm als die kirchliche Ordnung gilt. Er macht drei Klassen: Ungläubige, Katechumenen, und Gläubige. Die Ersten sind ganz von den gottesdienstlichen Zusammenkünften ausgeschlossen, während sie den Letzten ganz offen stehen; dagegen gebührt den Katechumenen ein beschränkter Zutritt. Sie sollen adire, audire und orare, aber nur nicht pariter ac fideles. Auch giebt er die Grenze an: bis zum Friedensfuß ausschließlich mögen sie Theil nehmen, denn den Friedensfuß dürfen die Gläubigen nicht mehr mit Anderen theilen. Dabei aber macht er unter den Katechumenen selbst einen Unterschied zwischen perfectis und edoctis, und es ist wahrscheinlich, daß diese verschiedenen Katechumenenklassen auch ein verschiedenes Verhältniß zum Gottesdienst gehabt haben, daß vielleicht überhaupt nur die perfecti zum Gottesdienst zugelassen wurden, oder daß die noch nicht perfecti wenigstens in noch beschränkterem Maasse als die perfecti daran Theil nehmen durften; doch erfahren wir hierüber bei Tertullian nichts Näheres. In denselben Verhältnissen wie die Katechumenen standen die Poenitentes, die wegen grober Sünden mit Kirchenbuße Belegten; sie durften dem homiletischen Theil des Gottesdienstes und einem Theil der Gebete bewohnen, aber dem eigentlichen Gemeindegebet, dem Friedenskuffe, dem Abendmahlsacte nicht: Summum futuri iudicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur*). Denn

*) Adv. gent. cap. 39.

daß diese Worte nicht so zu nehmen sind, als ob die Poenitenten ganz vom Gottesdienste ausgeschlossen wären, erweisen andere Stellen, in welchen ihre Gegenwart beim Gottesdienste vorausgesetzt wird, namentlich die oben angeführte, wo von ihnen verlangt wird, daß sie am Altar knien. Demnach nun sind die thatsächlichen Verhältnisse die nemlichen, wie wir sie zu Justin's Zeit fanden: der Gemeindegottesdienst war den Ungläubigen ganz geschlossen, aber wenigstens die reiferen Katechumenen durften dem homiletischen Theil beiwohnen, und auch das allgemeine Kirchengebet mit beten, bis es zum speciellen Gemeindegebet überging, dessen Siegel der Friedenskuß war. Aber die innere Auffassung dieses Thatbestandes und die daraus gezogenen factischen Consequenzen sind nun doch bei Tertullian schon ganz andere: der Gemeindegottesdienst hat ihm die Natur der Mysterien; Taufe und Katechumenat sind ihm die Initiation in diese Mysterien; aus der Mysteriennatur folgt aber nicht allein, daß kein Ungeweihter dabei sein darf, sondern auch daß die Eingeweihten zum unverbrüchlichen Schweigen verpflichtet sind. Das ist wesentlich verschieden von Justin's Auffassungen. Auch Justin vergleicht wohl die christlichen Gottesdienste mit den Mysterien, aber nur um an diesem Analogon den Heiden deutlich zu machen, was in jenen geschehe. Auch Justin hält fest, daß Ungläubige nicht am christlichen Cultus Theil nehmen können, aber nur weil sie ja nicht mit zu beten, zu danken, zu genießen vermögen, weil sie müßige Zuschauer seien, und in dieser Rücksicht ihre Anwesenheit eine Herabwürdigung des christlichen Gottesdienstes sein würde. Dagegen ist bei Tertullian der christliche Gottesdienst ein Geheimcultus. Und er zieht auch die practischen Consequenzen daraus. Während Justin von der richtigen Annahme ausgeht, daß die Ungläubigen, wenn sie auch nicht beim christlichen Gottesdienst anwesend sein dürfen, doch wissen können und Zweck ihrer Bekehrung sogar wissen müssen, was in demselben vorgeht, und daher in aller Offenheit davon vor dem heidnischen Kaiser redet, schweigt dagegen Tertullian namentlich von dem Opfer- und Abendmahlsact

gänzlich. Wenn er in seinem *Apologeticus* *adv. gent.* cap. 39 das gottesdienstliche Leben der Christen zu beschreiben verspricht, so beschreibt er doch nur den homiletischen Theil genauer, bricht aber bei den Oblationen plötzlich ab, und beschreibt statt des Abendmahls die Agapen. Und wo er sonst vom Act der Oblationen und des Abendmahls redet, da spricht er nur in kurzen, bloß den mit der Sache Bekannten verständlichen Andeutungen davon. Von der dogmatischen Bedeutung dieser *disciplina arcani* und ihrer Rückwirkung auf den Cultus werden wir weiterhin zu reden haben; für hier entnehmen wir uns daraus nur, daß wir bei der folgenden Untersuchung über die Gestalt des Gottesdienstes bei Tertullian uns häufig, namentlich beim Abendmahlsact, an Andeutungen und Anspielungen zu halten haben werden.

Den ersten homiletischen Theil des Gottesdienstes beschreibt uns Tertullian kurz an einer Stelle*), wo er von einer montanistischen Clairvoyante erzählt, die im Gottesdienste ihre Gesichte sah, und den Stoff für diese Gesichte eben aus Demjenigen hernahm, was im Gottesdienst geschah: *jam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut adlocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur*. Was nun zuerst die Lectionen betrifft, so muß die ganze Schrift, altes Testament, Evangelium und Apostolos in den Gottesdiensten gelesen sein; denn Tertullian sagt**) von den Dämonen, in ihrem Eifer Böses und Schaden zu thun, suchten sie auch die Pläne Gottes zu erlauschen, ehemals hätten sie dieselben aus den Predigten der Propheten herausgebracht, jetzt horchten sie sie aus der Verlesung der Lectionen heraus: *dispositiones etiam dei, et tunc prophetis concionantibus exceperunt, et nunc lectionibus resonantibus carpunt*. Offenbar sind da unter den Propheten allge-

*) *De anima* cap. 9.

**) *Adv. gent.* cap. 22.

mein alle Männer zu verstehen, die da geredet haben getrieben von dem heiligen Geist, die neutestamentlichen wie die alttestamentlichen; er setzt die Zeit der Offenbarung und die Zeit der Kirche einander entgegen; dann aber müssen die lectiones eben so allgemein als die der ganzen Schrift A. und N. Testaments genommen werden. Eben dahin scheint es zu verstehen, wenn er von dem Marcioniten Apelles erzählt*), er halte sich in gewissen häretischen Schriften seine eigenthümlichen „lectiones“, indem er Gesetz und Propheten und das Evangelium verwerfe und den Apostolos nur nach der Redaction des Marcion benutze. Daß man epistolische Lectionen hatte, erhellt aus noch einer anderen Stelle**), wo er für die Monogamie der Geistlichen spricht, und sagt, zum zweiten Mal verheirathete Geistliche müßten sich doch schämen, wenn in ihrer Gegenwart, unter ihrem Präsidium 1 Tim. 3, 2 verlesen werde (*cum haec sub illis leguntur*). Aus diesem Ausdrucke *sub illis* ersehen wir zugleich die Form, in welcher diese Lectionen stattfanden: der fungirende Bischof las nicht selbst, sondern saß auf seinem *θρόνος*, während der lector die Schriftabschnitte *sub illo* las. Des Amtes des Lectors wird bei Tertullian erwähnt***). Und was die Lectionen der Schrift im Gottesdienst bedeuten, sagt uns die eben angeführte Stelle, in welcher Tertullian das durch die Propheten mündlich verkündigte und das in den Gottesdiensten gelesen werdende Gotteswort neben einander stellt: Nachdem die Offenbarung vollendet ist, wird in der Kirche das Wort Gottes durch Lesung des geschriebenen Wortes laut.

Freilich gehört zu diesem Lautwerden des Wortes Gottes in der Kirche wesentlich auch die Predigt, die mündliche Auslegung und Anwendung des geschriebenen Wortes. Aber die Predigt kommt auch bei Tertullian nicht zu kurz; er stellt sie in der ersten angeführten Stelle neben die Lectionen, und

*) De praescr. haer. cap. 51.

**) De monog. cap. 12. Vgl. auch De praescr. haer. cap. 36.

***) De praescr. haeret. cap. 41.

beschreibt sie uns an einer anderen Stelle*) ausführlich: Cogimur ad literarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere; certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus; ibidem etiam exhortationes, castigationes, et censura divina. Man darf hier die Worte praesentium temporum qualitas nicht auf die Lektionen beziehen, als wenn man die zu lesenden Schriftabschnitte nach dem Zeitbedürfnis oder gar nach der Kirchenjahrszeit auswählt hätte. Tertullian weiß von einer lectio selecta noch Nichts; die erste Spur davon findet sich, wie wir sehen werden, erst bei Origenes. Vielmehr faßt Tertullian in der literarum divinarum commemoratio (nicht lectio) mit Recht Beides, die Lesung und die Auslegung mit Anwendung zusammen, und auf die letzte bezieht es sich, wenn er sagt, daß auf die Zeitlage Rücksicht genommen werde. Die Schrift wurde mittelst lectio continua gelesen, aber das Gelesene wurde dann in der Predigt auf die Zeitlage nach vorwärts und rückwärts zur Warnung und zur Buße angewandt; oder wenn dazu keine Veranlassung war, so wurde wenigstens der Glaube genährt, die Hoffnung befestigt, Zucht eingeschärft, auch vermahnt, und aus Gottes Wort gestraft. Es ist der vorzugsweise practische Character der alten Predigten lateinischer Zunge.

Ob die petitiones, deren Tertullian in der ersten angeführten Stelle neben den Lektionen und der Predigt erwähnt (petitiones delegantur), in diesem ersten homiletischen Theil des Gottesdienstes gebetet wurden, und also den späteren Collecten ähnlich waren, oder ob Tertullian damit schon aus dem ersten in den zweiten Theil des Gottesdienstes hinüberblickt, muß dahin gestellt bleiben. Wir erfahren über die Gebete in dem homiletischen Theil des Gottesdienstes bei Tertullian noch Nichts.

*) Adv. gent. cap. 39.

Dagegen erwähnt Tertullian in jener ersten angeführten Stelle zwischen den Lectionen und der Predigt des Psalmen= gesanges; und da der Psalmengesang, wenn er überhaupt im Gottesdienste vorkam, jedenfalls zumeist in diesem homi= letischen Theile desselben vorgekommen sein wird, so werden wir, was sich darüber bei Tertullian findet, hier zusammen= zustellen haben. Man muß damals mindestens in der afri= canischen Kirche einen großen Reichthum von geistlichen Lie= dern und Gesängen gehabt haben, denn Tertullian sagt*), um Lieder und Gesang zu hören, brauche man nicht in die Theater zu gehen: *Si scenicae doctrinae delectant, satis nobis literarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae sed veri= tates, nec strophae sed simplicitates.* Von diesem geistlichen Gesange ward im häuslichen Leben Gebrauch gemacht. Zu dem Segen, der damit verknüpft ist, wenn das christliche Weib nicht einen heidnischen sondern einen christlichen Mann hat, gehört auch Das, daß sie mit einander geistliche Lieder singen können: *sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant, quis melius deo suo cantet**).* Wie es nun aber schon an sich wahrscheinlicher ist, daß der Psalmengesang aus dem gottesdienstlichen Leben in das häusliche Leben über= trat, als umgekehrt, so finden wir es denn auch bestätigt, daß in den gottesdienstlichen Zusammenkünften Psalmengesang statthatte. Von den Agapen haben wir schon oben gesehen, daß man dabei Psalmen der Schrift und eigne Lieder (*ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest*) sang. Wir erfahren überdem***), daß man bei den Agapen gern den Psalm 133 („Siehe, wie fein und lieblich ist es, daß Brüder einträchtig bei einander wohnen“) zu singen pflegte. Aber auch im öffentlichen Gemeindegottesdienst sang man Psalmen;

*) De spectac. cap. 29.

**) Ad uxor. II, 9. vgl. De exhort. castit. cap. 10.

***) Adv. Psych. cap. 13.

Tertullian sagt*): *Diligentiores in orando subungere in orationibus Alleluja solent, et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant, qui simul sunt; und das ist löblich, denn das Gebet ist der Christen Opfer; hanc hostiam cum pompa operum honorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus, omnia nobis a deo impetraturam.* In dieser Stelle ist zunächst vom privaten häuslichen Gebet die Rede, und wird uns erzählt, daß die in der Askesis Eifrigeren dem Gebete auch Psalmengesang hinzuzufügen pflegten, und zwar so, daß man die Psalmen hypophonetisch oder epiphonetisch sang, so daß Einer intonirte und die übrige Hausgenossenschaft im Chor die Gegenstrophe oder die Schlusstrophe respondirte. Seit Plinius hören wir hier zuerst wieder von dem Wechselgesang der Psalmen. Aus dem Schlusse der Stelle aber erfahren wir, daß man Psalmen und Hymnen auch dann, wenn man am Altar Gebet und gute Werke opferte, d. h. im Gemeindegottesdienste zu singen pflegte. Wie aber und wo der Psalmengesang in den Gottesdienst eingefügt war, erfahren wir aus Tertullian zwar nicht direct; wenn indessen der Psalmengesang in der oben (S. 368) angeführten Stelle mit den Lektionen (*scripturae leguntur, aut psalmi canuntur*) und in der zuletzt angeführten Stelle (*hostiam orationum cum pompa operum honorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare*) mit den Gebeten und Oblationen zusammengestellt wird, so möchten wir daraus schließen, daß zu Tertullian's Zeit Psalmengesang sowohl im homiletischen Act als in dem eucharistischen stattfand.

Von dem zweiten Theil des Gottesdienstes, dem der Gebete, sahen wir schon bei Justin, daß er in zwei Theile, das allgemeine Kirchengebet und das eucharistische mit der Darbringung der Gaben verbundene Gebet, zertrennt, daß das erstere von dem letzteren durch den Friedenskuß geschieden, und daß das letztere zum Abendmahlsact gezogen war. Diese Zertrennung finden wir nun bei Tertullian völlig ausgebildet:

*) De orat. cap. 27. 28.

er kennt Beides, das allgemeine Kirchengebet sowohl als die eucharistischen Gebete, aber er spricht nur getrennt von beiden, jenes constant als die *precationes et orationes*, dieses als die *oblaciones* oder wenigstens als *sacrificiorum orationes* bezeichnend.

Was zunächst das allgemeine Kirchengebet betrifft, so bestätigen uns die einzelnen Angaben bei Tertullian Dasjenige, was wir über den Inhalt desselben schon früher erfahren haben. Man betete nicht bloß für Das, was die Kirche und die Christen zunächst anging, sondern auch für die Obrigkeit, für die Feinde, um den zeitlichen Frieden, um Verzögerung des letzten Gerichts*), auch um Regen und fruchtbare Zeiten**). Namentlich aber auch für den Kaiser. Gegen die Zumuthung, daß die Christen vor den Bildsäulen der Kaiser opfern sollten, sagt Tertullian***): wir opfern auch für den Kaiser, aber nicht dem Kaiser, sondern Gotte, und zwar nicht Weihrauch, sondern Gebet. Er giebt auch den Inhalt dieses Gebets an†): *Nos enim pro salute imperatorum deum invocamus aeternum, deum verum, deum vivum — Illuc sursum suspicientes christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus. Precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, et quaecunque hominis et caesaris vota sunt.* Nebenbei erinnern uns hier die Worte *deum verum, deum vivum* an spätere Gebetsformulare, in denen die nemlichen Worte vorkommen.

Dieses allgemeine Kirchengebet hatte Abtheilungen, nach welchen die nicht zur eigentlichen Abendmahlsgemeinde Gehörigen (nemlich die Katechumenen, die Poenitenten) entlassen

*) *Adv. gent. cap. 31. 32. 39.*

**) *Ad Scapul. cap. 4.*

***) *Ibid. cap. 2.*

†) *Adv. gent. cap. 30.*

wurden, und schloß nach diesen Entlassungen mit einem nur noch von der zurückgebliebenen Gemeinde allein gebeteten Gebete, der *oratio cum fratribus*, nach welchem man sich den Friedensfuß gab. So müssen wir uns den Verlauf denken, wenn Tertullian*) von den Fastenden, die an den Stationstagen nicht den Friedensfuß geben wollen, sagt: *alia jam consuetudo invaluit: jejunantes habita oratione cum fratribus subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis*. Der Friedensfuß schloß das Gemeindegebet ab, versiegelte es. Damit ist denn wohl verträglich, wenn Tertullian an einer anderen Stelle**) wieder den Friedensfuß als Einleitung zum Abendmahl und den denselben vorausgehenden Gebeten betrachtet: *Memoria praeceptorum*, sagt er, *viam orationibus sternit ad coelum, quorum praecipuum est, ne prius ascendamus ad dei altare, quam, si quid discordiae vel offensae cum fratribus contraxerimus, resolvamus*. *Quid est enim ad pacem dei accedere sine pace? ad remissionem debitorum cum retentione? quomodo placabit patrem, iratus in fratrem?* Allerdings bildete der Friedensfuß eben dadurch, daß er das Gemeindegebet abschloß und besiegelte, zugleich den Uebergang zur Abendmahlsfeier. Die Gemeinde war durch die Entlassung der nicht zu ihr Gehörigen unter sich zusammengetreten, hatte sich im Gebet mit Gott zusammengeschlossen, hatte endlich im Friedensfuß durch Hinlegung alles Haders, gegenseitige Versöhnung und Liebeserweisung sich auch unter sich zusammengeschlossen; so war sie nun mit dem Friedensfuß bereit zur *communio*. Der Friedensfuß fand übrigens in allen gemeinsamen Gottesdiensten statt; nur am Charfreitage und dem großen Sabbath, als dem vor allen ausgezeichneten Fasttage, ward kein Friedensfuß gegeben***), denn auch ihrer Gemeinschaft sollte da die Christenheit sich nicht freuen. Dagegen verwirft Tertullian es, wenn

*) De orat. cap. 4. cf. De praescr. haer. cap. 41.

**) De orat. cap. 10.

***) De orat. cap. 14.

Manche dies auch auf die Gottesdienste der Stationstage anwenden, und auch da den Friedensfuß abthun wollten*).

Sehr ausgebildet erscheinen bei Tertullian die Formen, die körperliche Haltung beim Gebet. Man wendete sich gegen Osten, wenn man betete**). Das bestätigt auch Clemens Alexandrinus***), und giebt dabei als Grund an, weil der Sonnenaufgang das Bild des Tags, der Geburt sei, und weil von dort her das Licht aus der Finsterniß hervorbreche und wachse, der Tag der Wahrheit aber den in Finsterniß versunkenen Menschen wie die Sonne aufgegangen sei. Man betete an allen Sonntagen und in der Quinquagesima überhaupt stehend, an den Stations- und Fastentagen aber knieend (de orat. cap. 23. de cor. mil. cap. 3). Man erhob das Haupt beim Gebet, aber nicht zu hoch und fest, zum Zeichen daß man als von Christo erlöst vor dem himmlischen Vater erscheinen dürfe; aus demselben Grunde betete man mit entblößtem Haupte, zum Zeichen daß man nicht zu erröthen brauche; die Frauen aber waren beim Beten verschleiert; auch die Hände erhob man, nicht zu hoch, gen Himmel, faltete sie aber dabei nicht, sondern breitete sie aus, hielt sie gleichsam Gotte offen dar, zum Zeichen daß man heilige (1 Tim. 2, 8), unschuldige Hände zu Gott aufhebe; die Stimme zu sehr zu erheben, galt für unschicklich†). Diese Sitten beim Gebet nimmt Tertullian als richtig in Schutz, während er andere als abergläubig und dem Heidenthum entlehnt verwirft. Er findet in dieser ganzen Körperstellung, die herauskommt, wenn man den Kopf zum Himmel richtet und die Hände ausgebreitet und offen ebenfalls emporhält, ausgedrückt, daß der Betende sich Gott hingebe, sich gleichsam gegen denselben ausstrecke; und so gegen Gott emporgestreckt, sagt er, sei dann der Christ Allem gewachsen: Sic nos ad deum expansos un-

*) Ibid.

**) Adv. gent. cap. 16.

***) Strom. p. 307. ed. Sylburg.

†) De orat. cap. 11. 13. Adv. gent. cap. 30. de virgg. vel. cap. 17. cf. Clem. Alex. Strom. p. 306. ed. Sylburg.

gulae fodiant, cruces suspendant, ignes lambant, gladii guttura detruncant, bestiae insiliant; paratus est ad omne supplicium ipse habitus orantis Christiani*). Sich beim Beten mit dem Kreuz zu bezeichnen, war ganz allgemeiner Gebrauch (de cor. mil. cap. 3).

Die Darbringung der Danksagung und Gaben bildet dem Tertullian Einen Act mit dem Abendmahl; und es muß das auch damals die allgemeine Anschauung gewesen sein, denn wenn Tertullian**) gegen Solche eifert, die bei den sacrificiorum orationibus nicht glaubten anwesend bleiben zu können, weil sie dann den Leib des Herrn empfangen und dadurch an weiteren Fasten verhindert würden, so konnten diese Getadelten zu solchen Vorstellungen nur dann kommen, wenn die Darbringung der sacrificia mit ihren Gebeten und die Communion Einen und denselben untrennbar erscheinenden Act ausmachten. Die in den Gottesdiensten darzubringenden sacrificia nun bestehen dem Tertullian zunächst in den Dankgebeten, in den gratiarum actionibus: was der Herr Matth. 8, 4 dem vom Ausfluß Geheilten gebietet, das ist in alttestamentlichen Bildern geredet, und enthält die Vorschrift: hominem quondam peccatorem, verbo mox dei emaculatum, offerre debere munus deo apud templum, orationem scilicet et actionem gratiarum apud ecclesiam, per Christum Jesum, catholicum patris sacerdotem***). Aber auch Werke der Wohlthätigkeit, Liebesgaben, Almosen sind darzubringen: Gebet, sagt Tertullian†), ist das rechte Opfer der Christen, hanc (orationem) cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus. Daß neben oder mit diesen Gaben auch Brod und Wein dargebracht wurden, sagt Tertullian††) ausdrücklich; es ist ja auch vor und nach ihm das allgemein Uebliche und ist auch schon

*) Adv. gent. cap. 30.

**) De orat. cap. 14.

***) Adv. Marc. IV, 9.

†) De orat. cap. 28. cf. ad uxor. II, 9.

††) De praescr. haer. cap. 40: celebrare panis oblationem.

damit gegeben, daß die Dankfagungen ihm, wie gesagt, mit der Communion Einen Act bilden. Diese Darbringungen, Gebete, Gaben, Abendmahlsselemente, heißen bei Tertullian mit Einem Ausdruck oblationes; nur selten nennt er neben den oblationes die Gebete noch speciell, so daß er dann unter den oblationes nur die Gaben versteht. Die Darbringung dieser Oblationen war nur den Gliedern der Gemeinde verstattet, den Häretikern z. B. verboten: Tertullian erzählt vom Marcion (de praescr. haer. cap. 30), daß er excommunicirt wurde cum sestertiis ducentis, quae ecclesiae intulerat. So weit nun ist Alles Bekanntes. Neu aber ist zuerst, wenn wir*) Folgendes lesen: modicam unusquisque stipem menstrua die, vel quum velit, et si modo velit, et si modo possit, apponit, nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt, nam inde non epulis — sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, jamque domesticis senibus, item naufragis, et si qui in metallis, et si qui in insulis vel in custodiis, duntaxat ex caussa dei sectae, alumni confessionis suae fiunt. In dieser Stelle nemlich ist uns Das nicht neu, daß die Aufkunst aus den Gaben für Arme, Waisen, Alte, Verunglückte, und um des Glaubens willen Gefangene**) verwendet wurden. Und auch Das ist uns nicht neu, daß diese Gaben freiwillig waren, daß Jeder gab, wie Biel er konnte und wollte; von 1 Cor. 16, 2 an haben wir dies Princip der Freiwilligkeit betonen hören. Aber Das ist neu, daß man die Gaben jetzt monatlich brachte. Zwar stand es noch nicht so, daß überhaupt nur monatlich Darbringung von Gaben stattgefunden hätte, sondern es konnte, wie ausdrücklich bemerkt wird, Jeder seine Gaben wann er wollte, in jedem öffentlichen Gottesdienste bringen; aber so stand es, daß es üblich ward und war, nicht mehr alle Sonntage, sondern monatlich Gaben darzubringen. Das ist denn einer Seits der erste Schritt zur Abschaffung der

*) Adv. gent. cap. 39.

**) Vgl. auch Ad marty. cap. 1. 2.

Gabendarbringung, der Uebergang zu einer anderen Weise, die der Kirche zur Erhaltung ihrer Dienste und Diener und zu den Werken der Wohlthätigkeit nöthigen Mittel aufzubringen, nemlich zur Fixirung der Gemeindeabgaben und zur Erwerbung festen Kircheneigenthums. Anderer Seits mußte das Folgen für die Auffassung der Bedeutung der Abendmahlselemente haben. Es konnte und mußte nunmehr häufig und immer häufiger vorkommen, daß in einem Gottesdienste gar keine anderen Gaben dargebracht wurden als nur die zur folgenden Communion nöthigen Elemente. In welches Licht traten dann die Abendmahlselemente, wenn sie nicht mehr neben anderen Gaben, sondern allein als das Substrat der Danksayungen erschienen? mußte dann nicht der wichtige Grundgedanke, daß sie da Repräsentanten der trockenen und flüssigen Nahrung, *primitiae creaturarum* seien, nothwendig immer mehr zurücktreten?

Aber noch ein zweites Neue von noch viel größerer Tragweite finden wir bei den Oblationen Tertullian's, nemlich die bisher unerhörten Oblationen für die Neuvermählten, für die Verstorbenen, für die Märtyrer. Die dogmatische Unterlage dieser neuen Cultusvornahmen werden wir weiterhin erörtern; hier stellen wir zunächst zusammen, was Tertullian über den formellen Hergang derselben äußert. Ueber die Oblationen für Verstorbene spricht er an zwei Stellen. An der ersten Stelle*) verwarnt er den Wittwer vor der zweiten Heirath, und hebt neben Anderem hervor, wie er unmöglich mit der zweiten lebenden Frau an der Hand die jährlichen Oblationen für die erste gestorbene Frau werde bringen können: *neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut jam receptae apud deum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad deum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas, per sacerdotem de monogamia or-*

*) De exhort. castit. cap. 11.

dinatum. Die zweite Stelle*), an welcher er ganz ebenso die Wittve von der Wiederheirath abmahnt, lautet: *Enimvero et pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus.* Diese beiden Stellen ergeben uns, was es mit der oblatio pro mortuis war: Am Jahrestage des Verstorbenen wurde Gemeindegottesdienst gehalten, zu welchem namentlich seine Hinterbliebenen erschienen; da brachten diese Hinterbliebenen im Act der Oblationen Gaben dar, und zwar für (pro) den Verstorbenen; und in dem Dankfagungsgebet über den Gaben ward dann des Verstorbenen namentlich gedacht, geschah eine commemoratio seiner; diese commemoratio aber war ein Fürgebet für seine Seele (*pro cuius spiritu postulas, pro anima ejus orat*), empfahl seine Seele Gotte (*commendabis*), hatte die Bitte zum Inhalt, daß Gott seiner Seele einstweilen bis zur Auferstehung Ruhe, Erquickung schenken, demnächst aber ihn an der ersten Auferstehung Theil haben lassen möge. Diese Oblation war das Auszeichnende eines solchen Todtengottesdienstes, und war ein eigentliches Opfer, dem die Kraft zugetraut ward, der Seele, für welche es gebracht ward, zur ewigen Seligkeit zu helfen. Von den Oblationen für Märtyrer spricht Tertullian nur an Einer Stelle, sie ganz den Oblationen für die Verstorbenen gleichstellend: *oblaciones pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus**).* Und wirklich sehen wir aus den ersten späteren Zeugnissen, daß sich die Oblationen für die Märtyrer von denen für andere Verstorbene nicht unterschieden, denn die damalige Kirche vergötterte die Märtyrer noch nicht, und fand noch kein Bedenken, sie Gotte mit Fürgebet zur Seligkeit zu empfehlen. Von den Oblationen für Neuvermählte endlich spricht Tertullian, die christliche Ehe preisend ***): *Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia*

*) De monog. cap. 10.

**) De coron. mil. cap. 3.

***) Ad uxor. II, 9.

conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renunciant, pater rato habet? Also, erst wurde das Brautpaar kirchlich zusammengegeben (*ecclesia conciliat*); dann gingen die Neuvermählten in den Gottesdienst, brachten Oblationen dar, und wurden im Gebet über den Oblationen erwähnt; und daß dann auf dies Gebet mit allen Engeln und Erzengeln das „Heilig, heilig, heilig“ gesungen ward, das galt als die *obsignatio* des neuen Hauses, als die Aufnahme desselben in das ganze Volk und Heer des himmlischen Vaters*). In welchem Gebete diese Nennung der Namen Derer, für welche geopfert ward, erfolgte, ob in dem mit dem *Sanctus* schließenden Gebete (der Präfation, dem an den Vater des Vaters gerichteten Gebete) selbst, oder ob in einem dieser Präfation vorangehenden besonderen Gebete, sehen wir hier noch nicht.

Ueber die eucharistischen Gebete über den Gaben und zur Consecration finden wir bei Tertullian nichts Zusammenhängendes, wohl aber einzelne Anspielungen, welche uns das Bekannte bestätigen und noch darüber hinausführen. In der eben angeführten, die Copulation betreffenden Stelle sind die Worte: *et obsignatum angeli renunciant*, zu beachten. Dazu kommt noch eine zweite Stelle, wo er davon spricht, daß der Name Gottes geheiligt werden müsse, und sagt: *cui (sc. deo) illa angelorum circumstantia non cessat dicere Sanctus, Sanctus, Sanctus; proinde igitur et nos, angelorum si meruerimus candidati, jam hinc coelestem illam in deum vocem et officium futurae claritatis ediscimus**)*, und eine dritte Stelle, an welcher er die Unverträglichkeit des Theaterbesuchs mit dem Christenleben bespricht und sagt: *Quale est enim — ex ore, quo Amen in sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere? εἰς αἰῶνα ἀπ' αἰῶνος alii omnino dicere nisi deo Christo***)?* Aus diesen drei Stellen ersieht wir

*) Vgl. auch meine liturgischen Abhandlungen I., 77 ff. 239 ff.

**) *De orat. cap. 3.*

***) *De spect. cap. 25.*

erstlich, daß in den Gottesdiensten schon damals das Sanctus gesungen ward, und zwar daß es schon damals, ganz so wie in den ersten uns bekannten Liturgieen und wie noch jetzt, nach einem Gebete gesungen ward, welches mit der Formel schloß: „indem wir mit allen Engeln und Erzengeln ohne Ende sagen: heilig u. s. w.“ Dieses Gebet aber, die sogenannte Präfation, ist, wie uns seine Fassung in den ersten auf uns gekommenen Liturgieen zeigen wird, kein anderes als jenes an den Vater des Alls gerichtete Gebet der Danksagung für die Wohlthaten der Schöpfung. Sodann erwähnt die letzte unter den eben citirten Stellen der Schlußformel in saecula saeculorum, deren auch Irenäus schon gedachte. Diese Schlußformel kommt nun freilich bei verschiedenartigen liturgischen Gebeten vor, aber am vollsten ausgebildet erscheint sie in der ältesten uns bekannten Liturgie*), die wir haben, doch am Schlusse des Gebetes, in welchem für die Gnadenthaten der Erlösung Dank gesagt wird. Endlich ist das Sanctus, dessen die dritte jener Stellen erwähnt, nicht von dem eben gedachten Trisagion zu verstehen, denn dieses war ein von der Gemeinde auf die Präfation gesungener Lobgesang, Tertullian aber redet von einem Sanctus, auf welches die Gemeinde das Amen gab. Es ist also die Formel *ἀγια ἁγίως* darunter zu verstehen, welche vor der Distribution der Gemeinde zugerufen, und von dieser mit einer Doxologie mit schließendem Amen (Constitt. App. VIII, 13) beantwortet wurde. Auch von diesem liturgischen Stück finden wir also hier die erste Spur. Vom Gebrauch der Einsetzungsworte ist bei Tertullian Nichts gesagt. Aber wir müssen schließen, daß das Vater unser bei der Consecration gebraucht wurde, wenn Tertullian dasselbe**) die legitima oratio nennt. Das bestätigt uns auch eine andere Stelle, in welcher er eine längere Besprechung des Vater unser mit den Worten ab-

*) Constitt. App. VIII, 12. 21.

**) De fuga in persec. cap. 2.

schließt*): Ab ipso igitur ordinata religio orationis et de spiritu ipsius jam tunc, cum ex ore divino ferretur, animata, suo privilegio ascendit in coelum, commendans patri quae filius docuit. Quoniam tamen dominus prospector humanarum necessitatum, sursum post traditam orandi disciplinam „Petite“ inquit „et accipietis“, et sunt quae petantur pro circumstantia cujusque, praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento, accidentium jus est desideriorum, jus est superstruendi extrinsecus petitiones. Cum memoria tamen praeceptorum, ne quantum a praeceptis, tantum ab auribus dei longe simus. Memoria praeceptorum viam orationibus sternit ad coelum. Diese Stelle zeigt uns außerdem, wie das Vater unser eingefügt ward, so nemlich, daß eine Erinnerung an die Vorschriften des Herrn voranging, und daß ihm noch ein weiteres, mehr ins Einzelne gehendes Gebet nachfolgte. Das entspricht denn genau Demjenigen, was wir in den ältesten uns bekannten lateinischen Liturgiën finden. Da wird das Vater unser stets mit Worten wie *Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati* audemus dicere: *Pater noster* etc. eingeleitet; und am Schlusse wird die letzte Bitte, das *Libera nos a malo* wieder aufgenommen, und in einem längeren, mehr in das Einzelne gehenden Gebete von kürzerer und längerer und sehr variirender Fassung wieder aufgenommen. Wenn übrigens Tertullian in den ersten acht Kapiteln seiner Schrift *de oratione* das Vater unser sagweise bespricht, und dabei auf die *Doxologie* nicht Bezug nimmt, wenn er ferner (*de orat. cap. 8*) die siebente Bitte die *clausula* des Gebets nennt, so dürfen wir daraus wohl schließen, daß das Vater unser damals wenigstens in der africanischen Kirche in der Abendmahlsliturgie ohne die *Doxologie* gesprochen ward. Aus dem Allen ergibt sich, daß der Abendmahlsact ebenso, wie wir bei Justin und Irenäus fanden, müsse eingerichtet gewesen sein, und daß außerdem noch von dem Vater unser Gebrauch gemacht ward. An welcher Stelle übrigens das

*) *De orat. cap. 9. 10.* Vgl. auch *cap. 6.*

Vater unser gebetet ward, ob vor, ob nach der Consecration, erhellt aus Tertullian nicht.

Ueber den Abendmahlsact im engsten Sinne finden wir nur sehr Weniges und Aeußerliches. Daß man das Abendmahl nur aus der Hand des Bischofs oder Presbyters nahm (*nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus*), haben wir schon oben gesehen. Es ist damit übrigens das Herumreichen durch die Diaconen nicht ausgeschlossen. Wenn Tertullian*) den Satz, daß ein christlicher Handwerker sich nicht mit dem Anfertigen von Gözenbildern befassen dürfe, durch den anderen Satz stützt, daß man unmöglich dieselben Hände, welche den Dämonen Leiber bereiteten, mit dem Leibe des Herrn in Berührung bringen könne, so ersehen wir daraus, daß man das geweihte Brod den Communicanten nicht in den Mund, sondern in die Hand gab. Aber es entwickelte sich auch schon damals jene Aengstlichkeit, daß von den geweihten Elementen Nichts verschüttet werden möge: *Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur***). Aus Clemens Alexandrinus***) erfahren wir, daß man das Brod brach: *τινὲς τὴν εὐχαριστίαν διανείμαντες, ὡς ἔθος, αὐτὸν δὲ ἑκαστον τῷ λαῷ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπιτρέψουσιν*. Aber das Brechen des Brodes geschah nur zum Zweck der Austheilung, und war noch nicht die spätere *fractio panis*. Daß man von dem geweihten Brode mit nach Hause zu nehmen, und davon vor allen Mahlzeiten zu essen pflegte, haben wir schon oben gesehen.

Wenn Tertullian†) schildert, wie ein an einen Heiden verheirathetes christliches Weib des ganzen Segens des christlichen Gemeinschaftslebens, auch des gottesdienstlichen verlustig gehe, dagegen in ein fremdes und feindliches *Commercium* hinein gepflanzt werde, und in dieser Schilderung die Worte

*) *De idolol.* cap. 7.

**) *De cor. mil.* cap. 3.

***) *Strom.* I, 1. p. 318.

†) *Ad uxor.* II, 6.

vorkommen: quae dei mentio? quae Christi invocatio? ubi fomenta fidei de scripturarum interlectione? ubi spiritus refrigerium? ubi divina benedictio? so müssen wir aus den letzteren Worten schließen, daß im Gottesdienste irgendwo und irgendwie eine Segensertheilung stattfand. Aber an welcher Stelle sie geschah, und in welchen Formen sie sich vollzog, erfahren wir bei Tertullian noch nicht.

Um nun endlich auch noch die Abfolge des Ganzen zusammenzustellen, brauchen wir nur das bereits betrachtete Material: Die S. 368 mitgetheilte Stelle de anima cap. 9, die S. 370 angeführte Stelle adv. gent. cap. 39, und die S. 376 angezogene Stelle adv. Marc. IV, 9 zeigen uns so viel, daß Lektionen, Predigt, Gebete, Danksgungen auf einander folgten. Und nehmen wir nun dazu die Einzelheiten, die sich uns im Obigen ergeben haben, so stellt sich folgende Anordnung heraus: alttestamentliche, evangelische und epistolische Lektionen, ohne kirchenjahrsmäßige Pericopen, mit Psalmen- gesang und nachfolgender Predigt bildeten den ersten Theil; dann folgten in Absätzen, bei denen die Entlassung der Katechumenen, Pönitenten u. s. w. stattfand, die allgemeinen Kirchen- gebete, schließend mit dem engeren Gemeindegebet und Friedens- fuß; und dann folgte (jedoch so, daß sich die Verbindung und Abfolge der einzelnen Stücke nicht genau feststellen läßt) die Darbringung der Gaben, unter Umständen die Nennung der Namen Derer, für welche Gebet und Gaben dargebracht wurden, das mit dem Sanctus schließende Dankgebet an den Vater des Alls (die Präfation), das mit dem In saecula saeculorum schließende Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung, das Beten der Einsetzungsworte, das Vater unser mit einleitenden Worten und nachfolgendem erweiterten Gebete, und die Austheilung; auch ward an nicht zu bestimmender Stelle der Segen über das Volk gesprochen. Vergleichen wir diese Anordnung mit der von Justin bezeugten (S. 323), so ist die Uebereinstimmung im Aeuserlichen ersichtlich. Namentlich stimmen Beide darin überein, daß das allgemeine Kirchen- gebet zwar noch einen besonderen Act bildet, aber, mit dem

Friedensfuß abschließend, von der Darbringung der Gaben getrennt ist, wogegen letztere mit den sich daran anschließenden Gebeten die Einleitung des Abendmahlsacts bildet. Daneben aber finden wir nun bei Tertullian nicht allein eine viel größere Formirung, sondern namentlich auch einiges entschieden Neue, als z. B. die Arcandisciplin, das Mitnachhaufenehmen des geweihten Brodes, die Oblationen für Neuvermählte und Gestorbene u. s. w. Dies Neue aber nöthigt uns schließlich zu sehen, wie die Entwicklung der dogmatischen Gedanken, welche wir bei Justin und Irenäus sich anspinnen sahen, sich bei Tertullian weiter leitet.

Es dreht sich hier Alles um die Begriffe Opfer, Eucharistie, Abendmahl u. s. w. Nun stand laut Obigem die Entwicklung dieser Begriffe vor Tertullian auf diesem Punkte: Justin und Irenäus wissen noch gar Nichts von einer römischen Opfertheorie im Abendmahl, von einem Immoliren des Leibes und Blutes Christi. Aber Beide finden liturgisch die Darbringung der Gebete und Gaben und die Communion zu Einem Acte verbunden vor, und setzen nun auch Beides begrifflich in Verbindung. Justin thut dies noch so, daß er aus dem Abendmahl den Begriff der Eucharistie auf die Darbringung unserer Gebete und Opfer zurückträgt: unser Beten und Opfern gehört ihm mit dem Abendmahl zusammen, weil es auch Eucharistie, Danksgiving, Wiedergabe unseres Selbst an den Geber alles Guten ist. Irenäus dagegen trägt den Begriff des Opfers aus der Darbringung unserer Gebete in das Abendmahl hinüber: das Abendmahl ist ihm ein Opfer, weil dabei Gebet, Danksgiving stattfindet. Nicht daß ihm im Abendmahl eine Opferung des Leibes des Herrn geschähe, aber er faßt im Abendmahl nicht sowohl die sacramentale Seite desselben, als vielmehr Das ins Auge, daß wir dabei Dank und Bitte opfern, und weil dies dabei geschieht, ist es ihm ein Opfer. Und weil er so unser Thun, Danken, Bitten, Opfern betont, weil er so die sacrificielle Seite einseitig hervorhebt, so verbindet sich ihm damit in Beihalt anderer einfließender Factoren auch eine Ueberschätzung dieses Sacrificiellen,

dieses unseres Thuns, Dankens, Betens: unser Danken, Beten und Opfern ist ihm nicht mehr bloß die mit innerer Nothwendigkeit hervortretende und darum verdienstlose Wiedergabe unseres Selbst an den Geber aller Gaben und Gnaden, sondern es werden ihm Werke, durch welche wir Gnade und allerlei Gutes von Gott verdienen und erlangen. Genau auf diesem Punkte nun setzt Tertullian ein.

Tertullian weiß, wie Einer, daß was wir im Abendmahl empfangen, des Herrn Leib und Blut ist: *caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur**). Aber während der Danksagungsgebete, während der *sacrificiorum orationes* ist noch nicht Fleisch und Blut, sondern nur panis da: *super panem deo gratiarum actionibus fungitur***). Er unterscheidet also so gut wie Justin und Irenäus zwischen Dem, was die Abendmahls-elemente vor der Consecration sind, und Dem, was sie durch dieselbe werden, und weiß Nichts von einer Opferung des Leibes Christi. Vielmehr haben wir (S. 377) gesehen, was ihm die Opfer im Gottesdienste sind, nemlich Gebete, Danksayungen, Liebesgaben, Almosen, gute Werke, und Brod und Wein (*celebrare panis oblationem*). So weit ist denn Alles richtig. Nun aber fällt ihm erstlich unter den Begriff des Opfers nicht allein Alles, was im Gottesdienst an Gebet, Danksayung, Darbringung geschieht, sondern der Begriff des eucharistischen Opfers beherrscht nach seiner Anschauung den ganzen Gottesdienst, der Begriff des Gottesdienstes wird ihm geradezu mit dem Begriff des eucharistischen Opfers identisch. Zwar daß ihm auch das allgemeine Kirchengebet (*et sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo — pura prece****)) unter den Begriff des Opfers fällt, wird nur zu billigen sein. Bedenklicher schon ist die Art, wie er auch das Abendmahl ein Opfer nennt: er räth den Fastenden, an den Stationstagen beim

*) De resurr. carn. cap. 8.

**) Adv. Marc. I, 23.

***)) Ad Scapul. cap. 2.

Abendmahl gegenwärtig zu bleiben, aber das Brod nicht da, sondern erst zu Hause zu essen, so werde die *participatio sacrificii salva* bleiben*); es gehört ihm also die Communion, selbst die Niesung des Brodes mit zum *sacrificium*. Und wenn gleich er hiebei nicht an eine Opferung des Leibs Christi denkt**), so faßt er doch am Abendmahl wie Irenäus eben die sacrificielle, die eucharistische Seite heraus. Weiter aber gilt ihm entschieden das Darbringen der Oblationen, das offerre als die Hauptsache, als der Mittelpunkt im ganzen Gottesdienst. Denn daraus, daß die Laien auch bei den Oblationen thätig Theil nehmen, folgt, daß die Laien den Geistlichen gleichberechtigt sind***). Und daher kommt es denn noch weiter, daß er die Ausdrücke offerre, *sacrificium offerre* nicht bloß vom Abendmahl halten, sondern vom Gottesdienst überhaupt, für Gottesdienst halten gebrauchen kann†). So faßt er den ganzen Gottesdienst von der subjectiv sacrificiellen Seite, von der Seite her auf, da derselbe Anbetung, eucharistisches Opfer, unser Handeln vor Gott ist, und die andere Seite, da derselbe Handeln Gottes an uns durch sein Wort und Sacrament ist, wird dagegen nicht von ihm geläugnet, aber zurückgestellt. Damit verbinden sich nun aber noch ein paar andere wichtige Momente.

Opfer sind dem Tertullian nicht bloß die im Gottesdienst zu bringenden Oblationen, als Gebete, Liebesgaben, Brod und Wein, sondern auch die außergottesdienstlichen Gebete und Almosen, und das Fasten und die Xerophagieen und die Bußübungen, kurz alle frommen Uebungen und asketischen Vornahmen††). Nun haben wir an anderer Stelle†††) gesehen, wie nicht bloß dem Tertullian, sondern bereits der ganzen damaligen Kirche diese Dinge, Gebet und Fasten und Almosen, als die

*) De orat. cap. 14.

**) Vgl. Höfling a. a. O. S. 207 ff.

***)) De exhort. castit. cap. 7.

†) De cult. fem. cap. 11.

††) Ad uxor. II, 9. De resurr. carn. cap. 8.

†††) Die Beichte und Absolution, S. 43 ff.

zum poenitentiam agere und folgeweife zur Erlangung der Sündenvergebung nöthigen Leistungen galten, und wie ihnen deßhalb eine satisfactorische, meritorische Kraft und Bedeutung beigelegt wurde. Sie find die Werke, durch welche der Chrift Gott genugthut, fein Wohlgefallen, Vergebung der Sünden, und alles Gute fich erwirbt. Natürlich wird nun diese satisfactorische und meritorische Bedeutung der Gebete und Almosen überhaupt auch auf die in den gottesdienftlichen Oblationen gefchehenden übertragen. Wenn Tertullian davon redet, daß an den Stations- und Fastentagen knieend gebetet werde, fo fährt er fort: non enim oramus tantum, sed et deprecamur, et satisfacimus deo domino nostro *). Und von allem gottesdienftlichen Gebets- und Gabenopfer fagt er **): Et est optimum utique institutum omne, quod proponendo et honorando deo competit, saturatam orationem velut optimam hostiam admove. Haec est enim hostia spiritualis, quae pristina sacrificia delevit (Jef. 1, 11. Joh. 4, 23. 2 Cor. 3, 17). Deus enim spiritus est, et adoratores itaque tales requirit. Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit. Hanc de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agape coronatam cum pompa operum honorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus, omnia nobis a deo impetraturam. Es geht also dem Tertullian wie dem Zrenäus: Dadurch daß er an dem Gottesdienste Das ins Auge faßt, was unser Thun daran ift, kommt er zu einer Ueberfchätzung dieses unseres Thuns, fieht in den Gebeten und Gaben Leistungen und Werke, welche Gotte genugthun, seine Gnade erwerben, und Alles von Gott erlangen. Der richtige Gedanke, daß dies unser Beten und Gaben geben nur Dank, nur Wiedergabe unserer felbft und alles Unfrigen an den

*) De orat. cap. 23.

**) Ibid. cap. 27. 28.

Geber ist, ist zurückgetreten, und es sind Werke geworden, die der Mensch von sich aus thut, damit Gott ihm wieder Gutes thue. Es ist dies noch nicht das römische Messopfer, es ist noch nicht der Leib des Herrn, der von den Christen geopfert wird zur Vergebung der Sünden und Erlangung aller Gnaden, aber Gebet und Gaben werden allerdings zur Vergebung der Sünden und zur Erlangung aller Gnaden geopfert. Und wie weit diese Vorstellung bereits griff, das zeigen uns eben die Oblationen für die Verstorbenen und für die Märtyrer. Dieselben geschehen „für“ diese Hingeschiedenen, zu ihrem Besten. Denn zwar sind nach den damaligen Anschauungen nicht allein die Märtyrer bei Gott, sondern auch alle christlich Verstorbenen im refrigerium, im Zustande der Seligkeit; aber vermehrbar ist diese Seligkeit auch bei den Märtyrern, die die damalige Kirche wohl hoch ehrte, doch nicht vergötterte. Und diese Vermehrung der Seligkeit soll ihnen dadurch zugewendet werden, daß ihre Hinterbliebenen, daß die mit der jenseitigen immerhin noch in enger Lebensgemeinschaft stehende diesseitige Gemeinde für sie opfert. So lange man bei dem richtigen Begriff des eucharistischen Opfers als einer Antwort auf die göttlichen Gnadenerweisungen, als der Wiederhingabe des Menschen an den Geber blieb, konnte es zu solchem Opfer für Andere nimmer kommen, denn dann mußte der Opfernde selber zur Stelle sein, konnte Jeder nur selbst sich Gotte in Gebet und guten Werken wiedergeben. Aber wenn man erst aus dem eucharistischen Opfer Werke, Leistungen von satisfactorischer und meritorischer Kraft gemacht hatte, dann mußte es als möglich erscheinen, daß man durch diese Werke mittelbar auch Anderen nützen könne: die Hinterbliebenen, die Gemeinden erwarben zunächst sich selbst durch ihre Gebete und Gaben Gottes Wohlgefallen, als solche Gott Wohlgefällige aber beteten sie für die Verstorbenen und Märtyrer, und so kamen ihre Gebete und Gaben mittelbar Diesen zu Gute, als hätten sie dieselben selbst gebracht. Wir haben hier das sehr Wichtige vor Augen, daß man, wenn man das Sacramentale im Gottesdienst bei Seite setzt, wenn man den Gottesdienst ein-

seitig als Anbetung faßt, wenn man das Sacrificielle allein betont, nothwendig in römische Gedankenreihen hineingetrieben wird.

Das zweite Entwicklungsmoment, das wir hinzunehmen müssen, ist der Priester- und Amtsbegriff. Niemand in der ganzen alten Kirche steht der römischen Lehre von dem ausschließlichen sacerdotium des Amtes ferner als Tertullian; Niemand in der ganzen alten Kirche hat den Begriff des allgemeinen Priesterthums aller Christen klarer und öfter hervorgehoben und schärfer betont als gerade er. Schon in der letzten angeführten Stelle findet er sich. Wir nehmen noch eine andere Stelle*) hinzu: Nonne et laici sacerdotes sumus? scriptum est: „regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit“. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas. et honor per ordinis concessum sanctificatus a deo, ibi ecclesiastici ordinis non est concessus? Et offers et tinguis, sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici, unusquisque enim „de sua fide vivit“, nec est „personarum acceptio apud deum“. Quoniam non auditores legis justificabuntur a deo, sed factores, secundum quod et apostolus dicit. Igitur si habes jus sacerdotis in temetipso ubi necesse est, habeas oportet etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere jus sacerdotis. Da ist die collegialistische Doctrin vom Amt und seinem Ursprung so klar ausgesprochen, wie sie es auf altkirchlichem Boden überhaupt nur werden kann: Alle sind Priester, und als solche ursprünglich zur Ausübung auch des Amtes berechtigt, können es auch in Nothfällen ausüben, aber um der kirchlichen Ordnung willen thut Einer statt Aller was Allen zukommt. Aber Tertullian zieht nun auch, mit mehr Consequenz als der moderne Collegialismus, die Folgerungen aus diesen Bordersätzen. Ist nemlich das Predigtamt ein Ausfluß des allgemeinen Priesterthums, sind seine Functionen priesterliche, fungirt der Diener am Wort wo er

*) De exhort. castit. cap. 7.

fungirt nur als Organ der priesterlichen Gemeinde, so ist auch das Predigtamt ein Priesterthum, ein sacerdotium. Und Tertullian tritt in diese Consequenz vollständig ein. Der Begriff eines Dieners am Wort und Sacrament, eines Verwalters der Gnadenmittel ist ihm fremd, aber ein sacerdos ist ihm der praesidens, und offerre ist sein Amt und Dienst. Freilich nicht in dem späteren römischen Sinne ein exclusiver sacerdos ist er ihm, sondern ein Beauftragter aller anderen sacerdotes; auch opfert er nicht den Leib Christi für die Anderen, sondern die eucharistischen Opfer der Gebete und Gaben bringt er im Namen Aller dar; aber ein opfernder Priester ist er und nichts Anderes. Und diese einseitige, von der Verwaltung der Gnadenmittel absehbende Hervorhebung des sacrificiellen Moments am Amtsbegriff greift dann zusammen mit der eben so einseitigen von dem Sacramentalen absehbenden Hervorhebung des Sacrificiellen im Gottesdienst: Der erhöhte, fürbittend für uns vor Gott stehende Herr und Heiland ist als der ewige Hohepriester der sacerdos catholicus*); unter demselben ist der einzelne Bischof oder Presbyter der locale sacerdos, und alle Anderen sind gleichfalls sacerdotes; so kommt nun diese Gemeinde von sacerdotes zusammen, und bringt durch ihren beauftragten sacerdos in dem sacerdos catholicus Gotte ihre Anbetung, ihre Gaben und Gebete dar — das ist, mit kurzen Worten, dem Tertullian der Gottesdienst und sein Vollzug. Wir sehen daraus, wie nahe man, wenn man das Predigtamt als Ausfluß des allgemeinen Priesterthums faßt, dem Ueberspringen in römische Anschauungen vom sacerdotium steht.

Veranschaulichen wir uns nemlich, auf welchen Punkt die kirchliche Entwicklung des Cultus mit Tertullian getreten war, so konnte man, wenn man in gerader Richtung weiter ging, unläugbar dahin kommen, wohin später die reformirte Kirche gekommen ist, daß man nemlich das Sacramentale ganz daran gab und einen bloß sacrificiellen und eucharistischen

*) Adv. Marc. IV. 9.

Gottesdienst übrig ließ. Man brauchte ja in der That nur noch Einen Schritt weiter zu gehen, das Abendmahl als bloße Eucharistie zu fassen, und die Predigt aus einer Mittheilung des göttlichen Wortes in eine Opferung des Evangelium umzusetzen, sie als Gebet zu denken, und Beides diesen Anschauungen gemäß zu behandeln, so hatte man einen Gottesdienst, der nichts als Gebetsdienst, als formirte gemeinsame Anbetung, als das von der priesterlichen Gemeinde theils selbst, theils durch ihren Diener dargebrachte Bekenntniß-, Bitt-, Lob- und Dankopfer war. Und nahe genug lag dies gewiß, wenn man doch das Hauptstück des Gottesdienstes und die Hauptfunction des Amtes im offerre erblickte. Indessen lagen doch in jener Zeit andere übermächtige Factoren, welche diese Wendung der Entwicklung für das Mal noch unmöglich machten. Die damalige Kirche war doch zu klar und fest in der Gewißheit, daß sie in dem Brod und Wein des Abendmahls des Herrn Fleisch und Blut habe, und selbst der montanistische Tertullian weiß doch zu gut, was es um das feste Wort Gottes ist, welches Gott seiner Kirche gegeben hat und fort und fort giebt, als daß es schon damals zu einer Verflüchtigung des Abendmahls in bloße Eucharistie, der Predigt in ein Sich selbst aussprechen der Gemeinde durch ihr Organ hätte kommen können; so wie anderer Seits bekanntlich so wenig die Neigungen als die Verhältnisse jener Zeit auf eine Herabdrückung des kirchlichen Amtes zu einem Gemeindedienst hindrängten. Vielmehr blieb es dabei stehen, daß man das Eine neben dem Andern festhielt: man sah auf der einen Seite den ganzen Gottesdienst wesentlich als ein Anbeten, Opfern an, hielt aber daneben fest, daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut sei; man sah auf der einen Seite in dem kirchlichen Amt einen Ausfluß des allgemeinen Priesterthums, und scheute nicht die Consequenz, daß es also wesentlich ein sacerdotium sei, aber man hielt daneben fest und betonte immer schärfer, daß es aber nichtsdestoweniger vom Herrn eingesetzt und den Gemeinden vorgesetzt und die rechte Repräsentation der Kirche sei. Aber allerdings war

nun auch damit eine eigenthümliche Entwicklung angebahnt. Wenn man auf der einen Seite sagte, daß das gottesdienstliche Thun wesentlich im Opfern bestehe, und anderer Seits eben so bestimmt sagte, daß im Abendmahl des Herrn Leib und Blut sei, mußte da nicht die Zeit kommen, wo man Beides zusammenfaßte und sagte, daß also auch des Herrn Leib und Blut im Abendmahl geopfert werde? wenn man auf der einen Seite das kirchliche Amt als ein *sacerdotium* faßte, und doch auf der anderen Seite festhielt, daß es den Gemeinden vorgesetzt sei, die Kirche repräsentire, mußte man dann nicht mit der Zeit zu dem Schlusse kommen, daß es also ein zwiefaches *sacerdotium* gebe, nemlich neben dem allen gemeinen Christen zukommenden ein *clericales sacerdotium*, das eben so zwischen den gemeinen Christen und dem Herrn stehe, wie dieser Herr als der *summus sacerdos* zwischen der in den *clericalen sacerdotibus* repräsentirten Kirche und Gott steht? und wenn man dann wieder beide Sätze, daß im Gottesdienst des Herrn Leib und Blut geopfert werde, und daß das Amt ein der Gemeinde vorgeordnetes *sacerdotium* sei, zusammenfaßte und damit die Vorstellungen von einer satisfactorischen, meritorischen, und in dieser Weise auch stellvertretend wirkenden Kraft alles Opfers verband, war man dann nicht bei dem Satz, daß der Priester im Gottesdienst des Herrn Leib und Blut für Alle zur Vergebung der Sünden und zu allem Heil opfere? und war dann nicht der Gottesdienst aus einem Empfangen und Thun der Gemeinde zu einem sacerdotalen Thun des Amtes für die Gemeinde geworden?

Und daß die Vermischung des Sacramentalen mit dem Sacrificiellen wirklich schon bei Tertullian und seiner Zeit in diese Bahn lenkt, davon zeugt Manches, was wir bei Tertullian finden. Tertullian betont durchaus, daß der Christen Opfer nur in Gebet, Gaben u. s. w. bestehen, aber er nennt diese Opfer *hostia, sacrificia**). Diese Ausdrücke können in christ-

*) De orat. cap. 28. Adv. gent. cap. 30. De exhort. castit. cap. 11.

lichem Munde richtig nur von dem blutigen Opfer auf Golgatha gebraucht werden; indem Tertullian sie auf der Christen Opfer anwendet, vermischt er die Begriffe des blutigen süßnenden Opfers und des eucharistischen Opfers. Tertullian betont durchaus, daß das Amt nur ein Ausfluß des allgemeinen Priesterthums sei, und daß daher Alle opfern können, aber er hält doch auf's Bestimmteste fest, daß die Christen ihre Opfer nur per sacerdotem bringen, daß wir das Abendmahl nicht anders als aus der Hand der Vorsteher nehmen dürfen, daß das Gebet am Altar gethan besser, wirksamer sei*). Bei Justin schon waren die Katechumenen zum ersten Theil des Gottesdienstes zugelassen, aber der Abendmahlsact ist ihm darum noch nicht ein Geheimniß; bei Tertullian dagegen ist er ein mysterium, von dem er nicht redet. Bei Justin schon sehen wir den alten Act der κοινωνία geschädigt, auf das allgemeine Kirchengebet verengt, und die Darbringung der Gaben zum Abendmahlsact gezogen; und äußerlich erscheint dieser Riß bei Tertullian noch nicht größer; aber wir haben gesehen, daß Tertullian schon den Friedensfuß auch als Einleitung des Abendmahlsactes ansieht; wir sehen überdem, daß Tertullian von dem allgemeinen Kirchengebet im Zusammenhange mit der Predigt redet, daß er dasselbe als einen Appendix der Predigt behandelt**). Das tendirt offenbar dahin, den alten Opferact völlig aufzulösen, die ersten allgemeineren auf alle Menschen, auf die Büßenden, auf die Katechumenen bezüglichen Gebete des allgemeinen Kirchengebetes als bloßen Appendix des homiletischen Theils zu behandeln, das letzte auf die eigentliche Gemeinde bezügliche Gebet mit dem Friedensfuß aber in den Abendmahlsact hinüberzuziehen, und so den Gottesdienst zweitheilig zu machen, in der Weise, daß der homiletische Theil mit den allgemeineren

*) De exhort. castit. cap. 11. De cor. mil. cap. 3. De orat. cap. 14.

**) De anim. cap. 9. De praescr. haer. cap. 41. Vgl. Harnack a. a. O. S. 373.

Fürbitten als *missa catechumenorum* die Allen zugängliche Einleitung, gleichsam den Dienst des Vorhofes bildete zu dem folgenden geschlossenen Mysterium des Abendmahlsacts. Wir haben auch bei Justin und Irenäus gesehen, daß man vorzugsweise Brod und Wein als die Substrate des Gebetsopfers ansah und behandelte, aber wir haben auch gehört, daß man so that, weil man in ihnen die Repräsentanten aller Wohlthaten der Schöpfung, die *primitiae creaturarum* sah; bei Tertullian gelten nun ebenfalls die Abendmahls Elemente als das vorzugsweise Substrat der eucharistischen Gebete (*super panem — gratiarum actionibus fungitur**), aber davon, daß sie die *primitiae creaturarum* und dergleichen seien, hören wir hier gar Nichts mehr. Auch bei Justin sahen wir schon, daß das Abendmahlsbrod den Abwesenden nachgetragen wurde, doch ließ sich dieser Gebrauch noch aus dem Begriff der *communio* verstehen; aber wenn man das geweihte Brod mit nach Hause nahm, um es vor aller Mahlzeit zu essen, wenn man es einander über Land als Zeichen der Kirchengemeinschaft zuschickte, wenn man Abendmahl auch an den Stationstagen, da man die Gemeinde nicht sammeln konnte, zu halten anfang, so begann der richtige Begriff, daß Abendmahl da und nur da ist, wo der Herr mit seinem Volk zusammenkommt es an seinem Tisch zu speisen, der falschen Vorstellung zu weichen, daß die Abendmahlsfeier eine Operation sei, den Leib des Herrn zu conficiren. Alle diese Einzelheiten sind offenbare Anzeichen dafür, daß man in eine Entwicklung einbog, wie wir sie vorstehend angedeutet haben. Und daß wir uns darin nicht geirrt, wird uns nun Cyprian zeigen.

Die Zeitlage Cyprian's und die Aufgabe, die ihm daraus erwuchs, sind bekannt: wie er nicht allein dem Heidenthum und seinen Verfolgungen, sondern auch in den Streitigkeiten wegen Wiederaufnahme der lapsi, und in den Spaltungen des Felicissimus und Novatian dem geistlichen Hochmuth der Confessoren und seinen Bethätigungen die Spitze zu bieten,

*) Adv. Marc. I, 23.

wie er gegen diese selbstvermessenen Heiligen, welche im Namen ihrer persönlichen Heiligkeit die Kirchenleitung an sich rissen, aber dann freilich auch steuerlos bald in sittliche Varheit, bald in unevangelischen Rigorismus, bald in Zerreißungen der Kirche durch die Persönlichkeiten versielen, das geordnete Amt der Kirche, die kirchliche Ordnung, den sittlichen Ernst, und die Einheit und die ruhige Entwicklung der Kirche zu vertreten hatte. Diese Aufgabe machte es ihm unmöglich, das Amt der Kirche aus dem Auftrage der Gemeinde herzu-
leiten; er mußte vielmehr den Confessoren gegenüber, welche sich die Functionen des Amtes anmaßten, die göttliche Einsetzung und Berechtigung des Amtes behaupten und vertreten. Und das wäre auch völlig in der Ordnung gewesen, wenn er dabei das Amt der Kirche richtig als Predigtamt, als Dienst am Wort und Sacrament gefaßt hätte. Aber dieser Begriff ist dem Cyprian durchaus fremd. Er faßt vielmehr das Amt der Kirche mit Tertullian wesentlich als *sacerdotium*. *Sacerdotes* heißen und sind ihm die Bischöfe und Presbyter; *offerre, pro fratribus precem facere, preces pro plebis dominicae incolumitate facere, sacrificia dei celebrare, hostias deo et victimas praeparare* ist ihr Amt und Werk*), und zwar principaliter und ausschließlich: *quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti nonnisi altari et sacrificiis deservire et precibus atque orationibus vacare debeant***); wenn einem Presbyter das *offerre* untersagt wird (*prohiberi offerre*), so ist er damit vom Amte suspendirt***). So sehr ist dem Cyprian das Opfern, Beten, Fürbitten das eigentliche Centrum des Amtes der Kirche, daß ihm alle anderen Momente desselben dadurch geradezu erfüllt werden. Die Schlüsselgewalt z. B. besteht dem Cyprian nicht etwa darin, daß das Amt der Kirche Wort und Sacrament austheilt, und daß

*) Ep. LXVIII, S. 165. 167. LXIV, S. 156. LIV, S. 110. Wir citiren den Cyprian nach der zweiten Pariser Ausgabe v. J. 1616. 3 Voll. fol.

**) Ep. LXVI, S. 160.

***) Ep. X, S. 30.

dann diese vermöge der an sie verbundenen Kraft des dreieinigen Gottes den Menschen binden oder lösen; sondern darin, daß das Amt der Kirche für den Menschen bittet, opfert, und so dem damit in die Vertretung der Kirche aufgenommenen Menschen das Reich der Gnade aufthut, oder umgekehrt ihm solche Fürbitte und Verwendung versagt, und ihm dadurch das Reich der Gnade verschließt. *Poenitenti*, sagt er, *potest deus clementer ignoscere, potest in acceptum referre, quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes**). Also das Werk des Priesters verhilft dem Sünder zur Gnade Gottes; dieses Werk des Priesters aber besteht, wie wir sahen, im *offerre, preces facere, sacrificia celebrare*. Auch die Kirchenregierungsgewalt ist dem Cyprian nur ein Ausfluß dieses *sacerdotium*. Sehr häufig**) hebt er als die zwei Seiten des Kirchenamtes das *sacrificia offerre* und das *ecclesiae praeesse* hervor, aber das Letztere begründet sich ihm durchaus in dem Ersteren: weil die Träger des Amtes das christliche Volk durch Gebete und Opfer vor Gott vertreten, darum hat auch das durch ihr Werk mit Gott in Gemeinschaft gesetzte und in Gemeinschaft erhaltene Volk ihrer Führung zu folgen, gerade wie aus demselben Grunde Israel seinem Priestertum***).

Aber mit diesem *sacerdotium* des kirchlichen Amtes hat es nun, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt, bei Cyprian eine ganz andere Bewandniß als bei Tertullian. Dem Cyprian sind die Träger des Amtes nicht darum und insofern *sacerdotes*, weil und als sie die Gebete der Gemeinde *collectiren* und im Namen derselben vor Gott tragen, sie sind nicht der Gemeinde *sacerdotes*, nicht Vorbeter der Gemeinde, handeln nicht Namens der Gemeinde vor Gott; sondern gerade umgekehrt sind sie ihm, wie er sie *constant*†) nennt, *dei sacer-*

*) *De laps.* S. 247.

**) *3. B. Ep. LXVIII*, S. 167.

***) *Ep. LV*, S. 114 ff.

†) *Ep. LV*, S. 120, und an unzähligen Stellen.

dotes, die im Namen Gottes für die Gemeinde, an derselben und ihr zu Gute handeln, denn die Gebete und Opfer, die sie bringen, sind nicht sowohl der Gemeinde Gebete als vielmehr von Gott befohlene Handlungen und Werke, die sie zum Heil der Gemeinde, zur Vergebung ihrer Sünden und zu ihrer Aufnahme in das göttliche Wohlgefallen thun. Sehr klar tritt dies z. B. in der eben angeführten Stelle heraus, in welcher Cyprian sagt, daß der Büßende Vergebung der Sünden durch die Fürbitte (*petierint*) der Märtyrer und durch das Thun (*fecerint*) der Priester erlange: Die Märtyrer, obgleich sie heilig sind, können nur für den Sünder bitten, da sie das Amt nicht tragen; aber das Thun der Träger des Amtes für den Sünder, obgleich es nach Cyprian auch nur in einem Darbringen von Fürgebet und Opfer besteht, hat doch nicht bloß die Bedeutung und den Werth der simplen Fürbitte, sondern ist ein von Gott ausgehendes, vom Herrn angeordnetes Werk, welches der *sacerdos dei* auf Gottes Befehl für den Sünder, an ihm, und ihm zu Gute thut. Die christlichen *sacerdotes* stehen also als *sacerdotes dei* in mittlerischer Stellung zwischen Gott und Menschen ganz wie das a. t. Priesterthum, und Cyprian kann von hier aus das Amt der Kirche vollständig dem a. t. Priesterthum parallelisiren*). Und von hier aus bahnt sich ihm nun auch der Weg zu einer neuen Theorie vom Ursprunge des Amtes der Kirche. Wie bemerkt, war es ihm unmöglich, mit Tertullian das Amt der Kirche als einen Ausfluß des allgemeinen Priesterthums in der Weise anzusehen, als ob die Functionen des kirchlichen Amtes ihrem Wesen nach zum allgemeinen Priesterthum gehörig und allen Christen zuständig, und nur um der kirchlichen Ordnung willen Einzelnen amtsweise übertragen seien. Denn eben im Namen des allgemeinen Priesterthums rissen die heiligen Confessoren und Märtyrer die Functionen des Kirchenamtes an sich, und die bloße Verweisung auf die sociale Ordnung hielt gegen diesen Anspruch persönlicher

*) Vgl. beispielsweise Ep. LV, §. 114 ff.

eminenter Heiligkeit nicht aus. Vom Standpunkte Tertullian's aber war diesem Uebergriffe nicht zu begegnen, denn war das Amt der Kirche durchaus nur ein sacerdotium im christlichen Sinne, so war es auch ein Ausfluß des allgemeinen Priesterthums, und es mußte für zulässig erachtet werden, daß in außerordentlichen Fällen außerordentliche Christen einmal neben der socialen Ordnung her von ihren ursprünglichen priesterlichen Rechten Gebrauch machten. Vielmehr mußte, um der Anmaßung der Confessoren gründlich zu widerstehen, nachgewiesen werden, erstens daß das Amt der Kirche Functionen habe, welche keineswegs aus dem allgemeinen Priesterthum aller Christen originiren, sondern Gottes Einrichtungen und Gaben und dem Amte von Gott zu verwalten gegeben sind, und zweitens daß eben deßhalb das Amt der Kirche hinsichtlich dieser seiner, nicht zu den sacerdotalen gehörigen Functionen nicht auf socialer Kirchenordnung, sondern auf Gottes Befehl und auf Einsetzung des Herrn basire. Beides hätte nun Cyprian leicht und richtig nachweisen mögen, wenn er gewußt hätte, daß das Werk und Thun des kirchlichen Amtes weder allein noch auch nur zuerst und wesentlich in sacerdotalen Functionen, im Beten und Bitten und Danksagen, sondern daß es principaliter im Dienst am Wort und Sacrament besteht. Denn in den sacerdotalen Functionen, wenn es z. B. im Gottesdienst die Gebete der Gemeinde vor Gott trägt, ist das Amt der Kirche allerdings nicht aus göttlicher Einsetzung her, sondern eine Ordinirung des allgemeinen Priesterthums; die Verwaltung des Wortes und Sacraments dagegen, welche principaliter das Amt der Kirche ausmacht, ist keine sacerdotale Function, und das damit betraute Amt ist kein sacerdotium, so ist es auch nicht aus dem allgemeinen Priesterthum durch Auftrag entstanden, sondern von demselben Herrn, der der Kirche sein Wort und Sacrament gegeben hat, für die Verwaltung derselben geordnet. Aber dieser Begriff des Dienstes am Wort und Sacrament ist dem Cyprian völlig fremd: er bleibt mit Tertullian dabei, daß das kirchliche Amt ein sacerdotium ist; und muß also die erwähnte doppelte Auf-

gabe in anderem Wege lösen. Dies thut er denn erstens dadurch, daß er das sacerdotium, in welchem auch nach ihm das Amt der Kirche besteht, in oben beschriebener Weise anders als Tertullian faßt, daß er aus dem vorbetenden sacerdos der priesterlichen Gemeinde einen sacerdos dei, einen im Namen Gottes an der Gemeinde handelnden, mittlerischen Priester macht. Und von hier aus stellt sich ihm dann zweitens auch der Begriff der göttlichen Einsetzung fest. Es versteht sich schon von selbst, daß ein an Gottes Statt handelnder Priester nur von Gott gesetzt sein kann. Aber auch die Art wie dem Cyprian dies geschieht, kommt für unseren Zweck in Betracht. Er geht davon aus, daß der heilige Geist die Bischöfe und Presbyter macht. Denn das Werk derselben ist Bitten und Beten und geistliche Opfer bringen; das Alles aber sind Früchte und Werke des heiligen Geistes am Menschen; also muß der heilige Geist die zu solchen Werken Berufenen salben und segnen. Ein in schwere Sünde gefallener Bischof, sagt er*), kann nicht das sacerdotium behalten, quando nec oblatio sanctificari illic possit, ubi spiritus sanctus non sit. Aber allerdings nicht in der Weise, wie der heilige Geist Menschen wiedergebirt und heiligt, salbt und setzt er Bischöfe und Presbyter. So konnte Cyprian nicht sagen, denn das hätte zu der Ansicht jener Confessoren zurückgeführt, welche die Functionen des Amtes eben aus dem Grunde arrogirten, weil die Leitung der Kirche den persönlich Heiligen und Geist-erfüllten gebühre. Vielmehr tritt ihm nun da sein Begriff von der Kirche und von der Ordination ein: Die Kirche ist die Eine, von den Aposteln geschichtlich herkommende, und eben in dieser Einheit und Geschichtlichkeit liegt der Beweis ihrer Wahrheit. Diese Eine, wahre, apostolische Kirche aber hat nach der Verheißung des Herrn den heiligen Geist. Und so nun ist es der heilige Geist, nicht wie er subjectiver Weise den Einzelnen wiedergebirt und heiligt, sondern wie er objectiver Weise in und mit der Kirche Gottes ist, der die Bi-

*) Ep. LXIV, §. 156.

schöfe und Presbyter salbt und setzt, und zwar in der ebenfalls seit den Aposteln, seit Matth. 16, 18 bestehenden Weise der Ordination. Die legitime Kirche setzt und salbt im heiligen Geist die Bischöfe und durch diese die Presbyter, und die legitimen Bischöfe sind dann wieder das Einheitsband für die legitime Kirche. Dominus noster, sagt er*), *cujus praecepta metuere et observare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur, et dicit Petro: Ego tibi dico etc. (Matth. 16, 18). Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constitutur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Und an einer anderen Stelle**): Scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo; et si qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse; et frustra sibi blandiri eos, qui pacem cum sacerdotibus dei non habentes obrepunt, et latenter apud quosdam communicare se credunt, quando ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata.*

So kommt Cyprian, weil er das Amt der Kirche als Sacerdotium faßt und doch demselben die göttliche Einsetzung vindicirt, dahin daß er aus dem Amt der Kirche ein mittlerisches Sacerdotium macht, das von Gott gesetzt, durch die legitime Ordination in der Kirche erhalten wird. Wir sehen daraus, wohin man mit der Ableitung des Amtes der Kirche aus dem allgemeinen Priesterthum kommt, wenn man dabei doch die göttliche Einsetzung des Amtes festhalten will. Die Rückwirkungen dieses Amtsbegriffs auf das gottesdienstliche Leben liegen nun aber auch auf der Hand. Zuerst standen hiernach im Gottesdienst nicht mehr ein Diener Christi, der das Wort und Sacrament austheilte, und eine dasselbe hörende und empfangende Gemeinde gegenüber, um darnach ge-

*) Ep. XXVII, §. 55.

**) Ep. LXIX, §. 172.

meinsam ihre Bitten, Gebete, Dankfagungen Gotte vorzutragen; sondern es standen eine der Vertretung vor Gott bedürftige Gemeinde, und ein sie vertretender Priester, der für sie seine mittlerischen Werke that, und der auch ihre Gebete und Opfer vor Gott bringen mußte, damit sie angenehm wären, einander gegenüber. Der Gegensatz von Clerus und Laienschaft, sacerdos und plebs, war an die Stelle der *δόσις* und *λήψις* der Gnadenmittel gesetzt, und damit dem Wechsel von Geben und Empfangen und wieder Zusammenhandeln im Gottesdienst der Todesstoß gegeben. Denn auch die Cultusvornahmen mußten sich nun nothwendig modificiren. Was der fungirende Geistliche im Gottesdienst that, mußte nunmehr als Werke erscheinen, die er für die Gemeinde that; was die Gemeinde im Gottesdienst that, ihr Bitten und Beten und Darbringen, mußte immer mehr die Gestalt gewinnen, daß der Priester es aufnahm und für sie vor Gott brachte, denn nur per sacerdotem dei dargebracht konnte es deo acceptum sein; und so mußte die Selbstthätigkeit der Gemeinde je mehr und mehr in ein Handeln des Priesters für sie verschwinden. Endlich trat für die Wahrheit und Richtigkeit des Cultus ein ganz neues Kriterium ein: während es in Wahrheit so steht, daß rechter Gottesdienst da ist, wo Gottes Wort recht verkündigt, das Sacrament recht verwaltet, in Jesu Namen gebetet wird, kommt nach Cyprian die Sache vielmehr so zu stehen, daß rechter Gottesdienst da und nur da ist, wo ein legitimer sacerdos im obigen Sinne seine mittlerischen Werke thut, und daß wo der legitime Priester fehlt, kein wahrer Gottesdienst sein kann, ob auch sonst nach Inhalt und Form Alles richtig gethan wird. Diese letztere Consequenz — während die anderen hervorgehobenen Consequenzen theilweise noch Jahrhunderte brauchen, um sich ganz in Wirklichkeit zu setzen — spricht denn auch schon Cyprian scharf und bestimmt aus: *Plane episcopi non de voluntate dei fiunt, qui extra ecclesiam fiunt, sed contra dispositionem et traditionem evangelii fiunt; sicut ipse dominus in duodecim prophetis ponit et dicit: sibimet ipsis regem constituerunt, et non per me.*

Et iterum: *Sacrificia eorum tanquam panis luctus; omnes, qui manducant ea, contaminabuntur**). Die Opfer und Gebete, von illegitimen Priestern dargebracht, sind falsa ac sacrilega sacrificia und illicita sacerdotia, Gott hört Solche nicht, ihr Altar ist profanum, ihre cathedra ist adultera.

Wir müssen nun aber hinzunehmen, worin dem Cyprian die oblationes, die sacrificia und hostiae und victimae bestehen, deren Darbringung für die Gemeinde der sacerdotes eigentliches Amt ist. Auch hier steht Cyprian zunächst mit Tertullian auf gemeinsamem Boden: auch ihm tritt am Gottesdienst die sacrificielle Seite desselben überwiegend in den Vordergrund. Daß da Gott durch seinen Diener seinem Volke sein Wort und Sacrament giebt, ist ihm ein fremder Gedanke; vielmehr noch viel entschiedener als bei Tertullian tritt bei ihm die Anschauung auf, daß der ganze Gottesdienst mit allem Einzelnen, was darin geschieht, ein eucharistisches Opfern ist. Die Ausdrücke offerre, sacrificia offerre, sacrificia divina celebrare werden ohne Weiteres in der Bedeutung „Gottesdienst halten“ genommen, und es wird also der ganze Gottesdienst als ein offerre begriffen**). Und das wird denn auch hinsichtlich der einzelnen Theile des Gottesdienstes durchgeführt, und zwar nicht bloß hinsichtlich der sacrificiellen, in Gebet und Danksagung und Darbringung bestehenden Theile des Gottesdienstes, von welchen es sich allerdings von selbst versteht, sondern auch hinsichtlich der sacramentalen, in einem Ertheilen und Mittheilen an die Gemeinde bestehenden. So faßt Cyprian das pax vobiscum des Bischofs, das doch eine Segensertheilung, eine Benediction ist, als ein offerre: lapsi pacem offerre***) nennt er es, wenn die lapsi zu der Ertheilung des Segens im Gottesdienst zugelassen werden. Und es hängt dies auch mit der Gesamtanschauung Cyprian's

*) Ep. LV, §. 116. Vgl. Ep. LXVII, §. 163. Ep. LXVIII, §. 165. 166. Ep. LXXII, §. 180. Ep. LXXVI, §. 208.

**) Ep. V, §. 17. LXIX, §. 173. LXXVII, §. 217.

***) Ep. XI, 31.

eng zusammen: der ganze Gottesdienst, ja das ganze Wesen der Kirche beruhen ihm darauf, daß der sacerdos für die Gemeinde seine priesterlichen Werke thut, und die Gebete und Gaben der Gemeinde entgegennimmt, um sie vor Gott zu bringen. Also sind Diejenigen, für welche der sacerdos Solches thut, mit der Gemeinde und mit Gott geeint; Diejenigen aber, für welche der sacerdos Solches zu thun versagt, sind eben damit von der Gemeinschaft der Kirche und Gottes ausgeschlossen; und die Theilnahme am gottesdienstlichen Opfer ist Zeichen der Kirchengemeinschaft, der pax, das Ausgeschlossensein von dem gottesdienstlichen Opfer aber ist die Excommunication. Daher erfolgt die Wiederaufnahme eines Excommunicirten in die Gemeinschaft, in den Frieden der Kirche auch in der Form, daß er wieder dem gottesdienstlichen Opfer beizuwohnen, seine Gaben wieder bringen darf, daß der Priester diese seine Gaben wieder annimmt, seinen Namen unter denen der Opfernden wieder nennt, und seine Gebete und Gaben wieder vor Gott bringt*). Wenn nun aber diese Bedeutung der Theilnahme am gottesdienstlichen Opfer ihren liturgischen Ausdruck gerade darin fand, daß der Bischof der Gemeinde den Frieden zusprach, und diese sich darauf den Friedensfuß gab, so konnte man allerdings sagen, der Bischof opfere dem Gefallenen den Frieden, denn dadurch daß der Bischof für den Gefallenen opferte und die Gebete und Gaben des Gefallenen opferte, fiel demselben der Friede zu. Weiter nennt Cyprian das Vorlesen der Schriftlectionen im Gottesdienst ein *celebrare lectiones divinas***). Also nicht Das bedeuten ihm die Lectionen, daß damit der Herr der Gemeinde sein Wort giebt, sondern Das, daß damit das Evangelium Gotte geopfert, das Wort Gottes celebrirt wird. Und wie sehr ihm vollends das Abendmahl Opfer ist, giebt sich darin zu erkennen, daß er es constant *sacrificium dominicum*, auch wohl *hostia dominica* nennt, und daß ihm „Abendmahl

*) Ep. X, §. 29. XXVIII, §. 56.

**) Ep XXX, §. 65.

halten“ heißt *sacrificium dominicum celebrare*; er sagt geradezu: *sanguis Christi offertur*; und wenn er 3 Mos. 7, 20 auf das Abendmahl anwendet, also das Abendmahl als ein Opfermahl ansieht, so hat das bei ihm nicht den richtigen Sinn, daß das Opfer auf Golgatha gebracht ist, und daß wir das Fleisch dieses Opfers im Abendmahl essen, sondern es hat den Sinn, daß im Abendmahl erst der auf Golgatha geschlachtete Leib des Herrn geopfert und dann gegessen wird*). So setzt er allerdings auch das Sacramentalste im Gottesdienst ins Sacrificielle um.

Auch nach einer anderen Seite hin verbleibt er wenigstens theilweise mit Tertullian auf gemeinsamem Boden. Die Opfer der Christen sind ihm die nemlichen wie dem Tertullian, nemlich außer den Abendmahls-elementen die Gebete, Gaben, Almosen. Die Oblationen kommen bei Cyprian so vor wie wir sie kennen: sie wurden zum Unterhalt der Geistlichkeit, der Armen, Wittwen und Waisen, zur Loskaufung von Gefangenen, zum Unterhalt der um des Glaubens willen Gefangenen verwendet**). Auch sogar die alte Anschauung, wonach alles Dieses nur durch das Gebet zum Opfer wird, und das Opfer eigentlich nur im Gebet besteht, die Gaben aber nur das verkörperte Dankgebet sind, bricht bei Cyprian noch durch. Wir haben nemlich oben gesehen, wie nach Cyprian die Opfer, Gaben und Darbringungen der Christen Gotte nur dann angenehm sein können, wenn sie per sacerdotem dargebracht werden. Hiernach nun hätte weiter folgen müssen, daß außerhalb des Gottesdienstes gar kein rechtes Opfer stattfinden könne. Aber Cyprian zieht denn doch diese Consequenz noch nicht, sondern Angesichts der Schaaren von in Haft gebrachten Christen, die darüber klagen, keinen Gottesdienst haben zu können, tröstet er sie mit folgender Vermah-

*) Ep. LXVIII, §. 148. LXXVI, §. 209. Ad Quirin. III, 94. De unit. eccles. §. 258.

**) Ep. LX, §. 140. LXXX, §. 221. LXIV, §. 156. LXVI, §. 161. De op. et eleemos. §. 307.

nung*): Sed nec in illo aliqua potest aut religionis aut fidei jactura sentiri, quod illic nunc sacerdotibus dei facultas non datur offerendi et celebrandi sacrificia divina. Celebratis, immo atque offertis sacrificium deo et pretiosum pariter ac gloriosum, et plurimum vobis ad retributionem praemiorum coelestium profuturum, cum scriptura divina loquatur et dicat: Sacrificium deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum deus non despicit. Hoc vos sacrificium deo offertis, hoc sacrificium sine intermissione die ac nocte celebratis, hostiae facti deo et vosmetipsos sanctas atque immaculatas victimas exhibentes. Also das geängstete Herz, der zerschlagene Geist, die daraus hervorgehenden Gebete, die Selbsthingabe sind ihm mindestens doch noch ein sacrificium pretiosum pariter ac gloriosum.

Aber nach anderen Seiten hin liegt doch Alles beim Cyprian gar anders als bei Tertullian und vorher. Es ist eine nicht seltene Erscheinung, daß der Spiritualismus auf der anderen Seite und dann gewiß an der ganz verkehrten Stelle in den trassen Realismus zurückfällt. Wenn Cyprian den ganzen Gottesdienst von der sacrificiellen Seite her auf faßt, so sollte man nun erwarten, daß ihm das Gebet, das rein geistliche Opfer auch das rechte, genügende, ja ausschließliche Opfer wäre. Wir finden aber gerade das Gegentheil: Das Opfer des bloßen Gebets ist ihm zu geistig, dünkt ihn leer; er verlangt ein reelleres, greiflicheres Opfer. So lehrt er denn, daß das bloße Gebet nicht genüge, sondern daß, wenn das Gebet rechtes Opfer sein soll, Gaben, Almosen, Fasten hinzukommen, und das sonst leere Wort des Gebets erfüllen müssen: *Orantes autem non infructuosis nec nudis precibus ad deum veniant; inefficax petitio est, cum precatur deum sterilis oratio. Nam cum omnis arbor non faciens fructum excidatur et in ignem mittatur, utique et sermo non habens fructum, promereri deum non potest, qui nulla est operatione foecundus. Et ideo scriptura divina instruit di-*

*) Ep. LXXVII, §. 217.

cens (Tob. 12): Bona est oratio cum jejunio et eleemosyna. Nam qui in die judicii praemium pro operibus et eleemosynis redditurus est, hodie quoque ad orationem cum operatione venienti benignus auditor est (Actor. 10, 2. 4). Cito orationes ad deum ascendunt, quas ad deum merita nostri operis imponunt. (Tob. 12, 11—15. Jes. 58, 6—9.) Adesse se deus promittit, et audire ac protegere se eos dicit, qui injustitiae nodos de corde solventes et eleemosynas circa domesticos dei secundum ejus praecepta facientes, dum audiunt quod deus praecipit fieri, ipsi quoque a deo merentur audiri. Beatus apostolus Paulus, in necessitate pressurae adjutus a fratribus, opera bona quae fiunt sacrificia dei dixit esse (Phil. 4, 18). Nam quando quis miseretur pauperis, deum foenerat; et qui dat minimis, deo donat, spiritualiter deo suavitatis odorem sacrificat*). Und an einer anderen Stelle**) mit Beziehung auf Tob. 12: Ostendit orationes nostras ac jejunia minus posse, nisi eleemosynis adjuventur. Deprecationes solas parum ad impetrandum valere, nisi factorum et operum accessione farciantur. Revelat angelus et manifestat et firmat, eleemosynis petitiones nostras efficaces fieri, eleemosynis vitam de periculis redimi, eleemosynis a morte animas liberari. Schon aus diesen Stellen ergibt sich, daß die Annahme, nudas preces inanes et steriles et inefficaces esse, zusammenhängt mit dem den Almosen, Gaben u. s. w. beigelegten meritorischen, satisfactorischen, sündentilgenden Werthe. Mit dem Tertullian und der ganzen damaligen Kirche theilt Cyprian die Voraussetzung, daß um des Verdienstes Christi willen nur die vor der Taufe begangenen Sünden rein und ganz mittelst der Taufe vergeben werden, daß aber die Tilgung und Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden Seitens des Menschen Leistungen, Werke, nemlich nächst dem Gebete Almosen, Fasten, Gaben erfordern***). Wurde aber diese Anschauung wie na-

*) De orat. dom. S. 271.

**) De op. et eleemos. S. 304.

***) 3. B. De op. et eleemos. S. 303. 310.

türlich auf die seit Alters im Gottesdienste darzubringenden Gebete und Gaben übertragen, so ergab sich selbstverständlich, daß auch da das bloße Gebet ohne Werke als ungenügend erscheinen mußte, ja daß dann das Gebet nicht einmal als die Hauptsache, sondern nur noch als das die Leistung Begleitende, nur noch als das subjective Complement zu der objectiven Leistung gelten konnte. Aber wir dürfen nun auch nicht übersehen, daß damit die alte, die neutestamentliche Anschauung vom christlichen Opfer geradezu umgekehrt war: Sonst war das Gebet als Dasjenige angesehen worden, was die Gaben zum Opfer machte, denn das Gebet, die dankende Selbsthingabe an den Vater des Alls war das eigentliche Opfer, und die Gaben selbst waren nur verkörperter Dank; jetzt machten umgekehrt die Gaben das Gebet zum Opfer, denn das Opfer bestand nunmehr in dem Werk, in der Leistung, und das Gebet war nur die Darstellung dieser Leistung vor dem Gott, dem man sie zu leisten hatte.

Daran knüpft sich denn der zweite Punkt, an welchem Cyprian über Tertullian hinausgeht. Wir finden bei Cyprian wieder, was wir schon bei Tertullian fanden, daß man zum Andenken der Märtyrer und der Verstorbenen Gottesdienste hielt, und daß man dann für ihr Seelenheil betete. Diese Oblationen für die Märtyrer und Verstorbenen mußten nun auch eine andere Bedeutung erhalten, als man für das Gebet die Leistungen der Gaben, Almosen, Fasten substituirt. Es war nun nicht mehr bloß davon die Rede, daß man für das Seelenheil derselben fürbat, sondern der sacerdos und durch ihn die Gemeinde beschaffte, leistete Etwas, was ihren Seelen zu Gute kam. Das sagen die Ausdrücke: *sacrificia pro iis offerimus, sacrificia pro dormitione eorum celebrantur*, wenn wir hinzunehmen, was Cyprian nach dem Obigen unter einem ausreichlichen *Sacrificium* versteht*). Aber noch nach einer anderen Seite hin geht Cyprian hier einen Schritt weiter: War es möglich, im Gottesdienst Etwas zu leisten,

*) Ep. XXXIV, §. 67. XXXVII, §. 72. LXVI, §. 161.

was selbst über das Grab hinaus den Seelen Anderer zum Heil und zu Vergebung der Sünden half, so mußte dies hinsichtlich Anderer, die noch lebten, noch viel mehr möglich sein. So geschah es denn von selbst, daß man nicht bloß für sich selbst sondern auch für Andere Gaben und Almosen u. s. w. mit Gebet im Gottesdienste zur Vergebung ihrer Sünden darbrachte. Cyprian *) stellt dem reichen Vater vieler Kinder vor, er müsse aus Rücksicht auf seine vielen Kinder nicht etwa sparsamer im Opfern von Gaben und Almosen werden, sondern umgekehrt freigebiger: *in hoc ipso operari amplius debes, quo multorum pignorum pater es. Plures sunt, pro quibus dominum deprecetis; multorum delicta redimenda sunt, multorum purgandae conscientiae, multorum animae liberandae.* — *Si ergo vere filios tuos diligis, si eis exhibes plenam et paternam dulcedinem charitatis, operari magis debes, ut filios tuos deo justa operatione commendes.* Also auch hier können wir uns nicht verhehlen, daß eine völlige Umkehrung des Alten, Neutestamentlichen eintritt: Sonst war der Gottesdienst die Stätte, wo Gott der Gemeinde sein Wort und Sacrament zu ihrer Erlösung und Heiligung gab, und die Gemeinde sich im Gebetsopfer ihm wieder und zu eigen gab; jetzt war der Gottesdienst ein Thun und Handeln und Leisten des sacerdos und der Gemeinde durch den sacerdos, durch welches sie sich und Anderen, Todten und Lebenden, Heil und Erlösung bei Gott verdienten.

Dies Alles erreicht aber seinen Abschluß erst dadurch, daß nun Cyprian alle diese Anschauungen schließlich auch auf das Abendmahl anwendet. Wir haben bereits gesehen, daß Cyprian mit Tertullian das Abendmahl als Opfer faßt. Aber er wird nun dadurch, daß er das Abendmahl so entschieden von der sacrificiellen Seite auffaßt, keineswegs zu der weiteren Consequenz getrieben, es nun auch lediglich als Eucharistie in Weise der reformirten Kirche anzusehen. Im Gegentheil hält er daneben den Sacramentsbegriff in aller

*) De op. et eleemos. S. 308.

Strenge fest. Es ist ihm das Abendmahl voll und ganz corpus et sanguis Christi; es muß in der Abendmahlsfeier zum Wasser Wein gemischt werden, weil aqua sola Christi sanguinem non possit exprimere, weil dann non potest videri sanguis ejus, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice; es ist den Empfangenden eine tutela, ein munimentum dominicae saturitatis, ein poculum salutare, es wirkt Vergeben und Vergessen des vorigen Wandels in der Sünde, und belebt den Menschen neu*). Aber eben weil er auf der einen Seite entschieden und im Sinne seiner realistischen Vorstellung vom Opfer behauptet, daß das Abendmahl Opfer sei, und auf der anderen Seite eben so entschieden, daß es Sacrament, des Herrn Fleisch und Blut sei, so muß er nun auch nothwendig zu dem weiteren Sage kommen, daß im Abendmahl des Herrn Fleisch und Blut geopfert werde, zu welchem er denn auch kommt. Von der alten Vorstellung, daß Brod und Wein bei der Danksagung geopfert werden als die primitiae creaturarum, und daß sie erst darnach durch die Consecration des Herrn Fleisch und Blut werden, ist bei ihm keine Spur mehr. Auch bleibt er nicht mehr wie Tertullian bei halben Ausdrücken stehen, sondern ausdrücklich sagt er: passio est enim domini sacrificium, quod offerimus**). Zwar finden sich bei Cyprian Vorstellungen, welche, wenn er sie verfolgt hätte, zu einem anderen Resultat geführt haben würden. An zweien Stellen nemlich findet er in den Abendmahlsselementen die Kirche dargebildet. An der einen Stelle***) sind ihm das aus vielen Körnern zusammengebackene Brod und der aus vielen Trauben und Tropfen in Eine Masse geeinte Wein ein Bild der Kirche, sofern dieselbe der aus vielen Seelen als seinen Gliedern verbundene Eine Leib des Herrn, sofern sie das Elne Volk des Herrn ist. An der zweiten Stelle†) spricht er gegen die Hydroparastaten,

*) Ep. LIV, S. 110. LXIII, S. 146. 148.

***) Ep. LXIII, S. 150.

****) Ep. LXXVI, 209.

†) Ep. LXIII, S. 149.

welche zum Abendmahl bloßes Wasser nahmen, und thut dagegen, daß zum Wasser Wein gemischt werden müsse, durch folgende Argumentation dar: Das Wasser stellt nach der Schrift die Völker dar, der Wein aber das Blut Christi; sofern nun Wasser und Wein im Kelch des Abendmahls gemischt werden, stellt der letztere die Kirche dar, indem dieselbe das in Christo durch das Band des Glaubens und der Liebe unzertrennlich geeinigte Volk ist; und Dasselbe ist hinsichtlich des Brodes der Fall, indem dasselbe aus vielen Körnern mit Wasser zu Einem Laib verbunden ist, und also die Vereinigung der vielen Gläubigen zu Einem Volk in dem himmlischen Brode, welches Christus ist, darstellt. Wenn demnach Cyprian in den Abendmahls-elementen die Kirche dargestellt findet, so konnte er, wenn er damit seinen Satz, daß das Abendmahl Opfer sei, verband, auch dahin kommen, in der Abendmahls-handlung ein Selbstopfer der Kirche zu erblicken, es so zu fassen, als ob die Kirche, indem sie Abendmahl halte, unter dem Brod und Wein als den Typen ihrer selbst sich selbst Gotte opfere, darbringe, hingebe. Es würde sich dies zu der ganzen Meinung, die sacrificielle Seite hervorzuheben, wohl geschickt haben. Aber der Sacramentsbegriff steht ihm zu fest; er wendet diese Anschauungen nicht weiter an, und setzt den Opferbegriff nicht damit in Verbindung. Im Gegentheil wird anerkannt werden müssen, daß ihm der Gegenstand des Opfers und der Darbringung ohne Umschweife des Herrn Fleisch und Blut sind. Melchisedek, so führt er aus*), opferte vorbildlicher Weise Brod und Wein, Christus aber erfüllte dies Vorbild, und opferte im Brod und Wein sein Fleisch und Blut: das Opfer Melchisedek's ist eine *imago sacrificii Christi in panē et vino scilicet constituta, quam rem perficiens et adimplens dominus panem et calicem mixtum vino obtulit, et qui est plenitudo, veritatem praefiguratae imaginis adimplevit.* — *Obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem ac vinum, suum scilicet corpus et sanguinem.*

*) Ibid. S. 146.

Wein, so führt er an einer anderen Stelle*) aus, ist immer in der Schrift ein Bild des Blutes Christi, also muß im Kelch des Abendmahls Blut sein, denn sonst würde nicht das Blut des Herrn geopfert: unde apparet, sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici. Aus diesen und einigen anderen Stellen ersehen wir aber auch, wie Cyprian sich diese Anschauung vermittelte: er geht dabei auf die Einsetzung des Abendmahls zurück, und setzt die letztere mit dem Leiden Christi in die engste Verbindung. Er sagt**): Quis magis sacerdos dei summi, quam dominus noster Jesus Christus? qui sacrificium deo patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem; und weiterhin: Nam si Jesus Christus, dominus et deus noster, ipse est summus sacerdos dei patris; et sacrificium patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit; utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit, imitatur; et sacrificium verum ac plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Legen wir uns den Inhalt dieser Stellen auseinander, so ergiebt sich uns als die Anschauung Cyprian's Folgendes: Der Herr ist in seinem Leiden der Hohepriester und das Opfer zugleich, und sein Leiden hat daher auch die zwei Seiten, daß er erstens als der Hohepriester sich selbst als das Opfer darbringt, und daß er zweitens als das Opfer leidet und stirbt. Diese zwei Seiten nun stellen sich dem Cyprian in der Einsetzung des Abendmahls einer Seits, und in dem Kreuzestode anderer Seits dar: Erst in der Einsetzung des Abendmahls tritt der Herr als der Hohepriester auf, und opfert unter dem Brode und dem Weine, der eine imago dominicae passionis***)) ist, seinen Leib und sein Blut Gott dem Vater auf; und dann geht er hin, und

*) Ibid. S. 148.

**) Ibid. S. 146. 149

***)) Ibid. S. 146.

giebt seinen Leib auf die Würgebank, und vergießt sein Blut, als das Opfer. Also ist ihm die Einsetzung des Abendmahls wesentlich ein Stück der Passion selber, denn zwar der Schlachtact geht am Kreuze vor, aber die Darbringung, die Darstellung des Opfers vor Gott geschieht im ersten Abendmahl. Daher heißt auch dieses erste Abendmahl das *sacrificium quod Christus obtulerit**), und der Herr heißt als der Einsetzer des Abendmahls *sacrificii hujus auctor et doctor***). Unser Abendmahl aber ist nun nichts Anderes als die fortwährende Wiederholung dieser Darbringung; denn zwar die Schlachtung des Opfers, die *passio* ist ein für allemal am Kreuze geschehen und vollbracht, so daß es hinsichtlich dieser nur eine *commemoratio* (*calix in commemorationem domini offertur*) giebt, aber die Darbringung dieses Opfers Christi, die Darstellung desselben vor Gott, kann ja immerfort wiederholt werden. Unser Abendmahthalten muß nur der Passion entsprechen: *apparet — nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni****). Und damit dieses geschehe, muß genau so verfahren werden, wie der Herr bei der ersten Opferung verfahren hat; dies schärft Cyprian wiederholt auf das Sorglichste ein. Geschieht aber dies, thut der Priester es getreulich dem Herrn nach, so fungirt der Priester wirklich *vice Christi*, und bringt vermöge des Befehls des Herrn, daß Solches zu seinem Gedächtniß geschehen solle, und vermöge seines Machtwortes, daß Brod und Wein sein Leib und Blut sein sollen, allerdings dasselbe Opfer dar, welches beim ersten Mahle der Herr selbst darbrachte. Mithin setzt das Abendmahl den Opfertod Christi allerdings als einen einmal geschehenen voraus, ist aber dann die Darbringung dieses am Kreuze geopfertem Leibes und Blutes des Herrn, die Darstellung desselben vor Gott. Und zwar geschieht dies durch

*) Ibid. S. 149.

**) Ibid. S. 146.

***) Ibid. S. 148.

die eucharistischen Gebete, welche nach den uns bekannten alten Riten über Brod und Wein gethan wurden; diese sind die *sacrificia*, die *dominica sacrificia*, durch welche der Leib und das Blut des Herrn Gotte dargebracht werden. Auf diese Opferung aber folgte dann die Niesung des Leibes und Blutes Christi, auf welche, wie wir bereits gesehen haben, Cyprian die Stelle 3 Mos. 7, 20 anwendet, und welche er also als ein Opfereffen faßt.

Diese Lehre Cyprian's vom Opfer ist nun allerdings etwas Neues. Das neue Testament weiß zwar, daß die Christen im Leben und im Gottesdienste Opfer bringen, nemlich das Opfer der Selbsthingabe in Gebet und guten Werken, aber vom Abendmahl weiß es nichts weiter, als daß es Gabe und Genuß des im Opfertode auf Golgatha gegebenen und vergossenen Leibes und Blutes sei. Und die späteren Väter vor Cyprian lehren allerdings, daß die Christen diese ihre Opfer im Abendmahlsact bringen, aber daß die Abendmahls Gaben selber die Gegenstände des Opfers seien, lehren sie noch nicht, sondern halten da mit dem N. T. noch fest, daß das Abendmahl Gabe und Genuß des Leibes und Blutes Christi sei! Dem Cyprian dagegen ist das Abendmahl zunächst Darbringung des Leibes und Blutes Christi vor Gott, und erst in zweiter Stelle Mittheilung und Niesung desselben. Und zwar muß dies Zweite dem Cyprian um so mehr hinter das Erste zurücktreten, als er die Vorstellungen von einer meritorischen, satisfactorischen, propitiatorischen Wirkung des Opfers überhaupt natürlich vorzugsweise auf die Opferung des Leibes und Blutes Christi anwendet. Was in dieser Beziehung schon von den Almosen und Gebeten gilt, die wir bringen, mußte ja noch viel mehr von dem Opfern des Leibes und Blutes Christi gelten. Christus hatte ja seinen Leib gegeben und sein Blut vergossen zur Vergebung der Sünden; Christi Leib und Blut Gotte opfern aber hieß doch nichts Anderes als dasselbe Gotte vorhalten als das Mittel, durch welches Vergebung der Sünde bei ihm erworben war. So besteht denn schon bei Cyprian die Vorstellung, daß man da-

durch, daß man also Christi Leib und Blut Gotte vorhalte und darbringe, die durch dieselben erwirkte Vergebung der Sünden der hörenden Gemeinde oder Denen, welche in dem Gebet der Opferung namentlich genannt wurden, applicire. Es ist dies der Sinn der Ausdrücke *sacrificia pro aliquo offerre*, *sacrificium pro dormitione alicujus celebrare*, die so häufig bei Cyprian wiederkehren und namentlich auch auf die für die Märtyrer und Verstorbenen gehaltenen Gottesdienste angewendet werden. Man wollte denselben vorzugsweise dadurch, daß man für sie des Herrn Leib und Blut Gotte darbrachte und vorhielt, Vergebung der Sünden und Heil zuwenden. Dadurch gerieth man aber noch nach einer anderen Seite in die Irre. Hätte man nur für die Anwesenden Abendmahl gehalten, welche im Begriffe standen es zu genießen, so hätte man immerhin für diese Gäste zwischen der Consecration und der Niesung ein Gebet sprechen mögen, durch welches man Gotte des Herrn Leib und Blut in diesem Brod und Wein vorhielt und ihn bat, dasselbe in seiner Vergebung der Sünden wirkenden Kraft für diese Gäste anzusehen; es wäre dagegen nicht viel zu sagen gewesen, indem ja die Niesung nachgefolgt und der Schwerpunkt der Application in diese gefallen wäre. Nun aber hielt man das Abendmahl für Verstorbene und Abwesende, die es nicht genossen. So mußte die Application, die durch die Niesung sich nicht vollziehen konnte, sich in die Opferung hineinlegen: nicht dadurch daß die Betheiligten des Herrn Leib und Blut genossen, sondern dadurch daß der Priester Gotte des Herrn Leib und Blut für sie vorhielt, fiel ihnen Vergebung der Sünden und Heil zu. Dann konnte man aber auch nicht beten, daß Gott des Herrn Leib und Blut in ihrer Vergebung der Sünden wirkenden Kraft für dieselben ansehen und ihnen geben möge, sondern daß er dieselben für sie annehmen möge. Die ganze Handlung des Abendmahls bewegte sich also nicht mehr den Genießenden, die nicht vorhanden waren, sondern Gotte zu; das Abendmahl war nicht mehr das Genießen einer von Gott gegebenen himmlischen Speise, welche Niesung vielmehr auch

fehlen konnte, sondern es war ein Werk, eine Leistung der Kirche und des Priesters, bestehend in der Darbringung des Leibes und Blutes Christi vor Gott, und dem dabei in Bezug Genommenen auch ohne seine Anwesenheit und Niesung zu Gute kommend: die Kirche hatte des Herrn Leib und Blut geschenkt erhalten mit dem Befehl, es Gotte mit Gebet und Danksagung vorzuhalten und darzubringen als ein ihm wohlgefälliges Opfer, und wen sie, indem sie dies befohlene Werk that, in Bezug nahm, dem kam es zu seinem Heil zu Gute.

Auf der anderen Seite aber ist die Lehre Cyprian's auch noch nicht mit der späteren römischen identisch. Cyprian legt einen Theil Dessen, was zum Tode Christi gehört, in die Einsetzung des Abendmahls hinein. Der Tod Christi umfaßt Beides, die Selbstdargabe des Hohepriesters, und die Leiden des Opfers. Cyprian trennt nun die erstere von dem Tode Jesu, und legt sie in die Einsetzung des Abendmahls hinein; aber dafür ist ihm nun auch unser Abendmahl nur eine Wiederholung des ersten Abendmahls und der da geschehenen hohepriesterlichen Selbstdargabe, aber noch nicht eine Wiederholung des Opfertodes Jesu. Die spätere römische Kirche dagegen trennt zwar nicht jene beiden Seiten des Todes Jesu, aber das Abendmahl ist ihr nun auch die fortgehende unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Jesu, was es dem Cyprian noch nicht ist. Indessen liegen alle Keime der späteren römischen Lehre schon in der Lehre Cyprian's, und zwar auch nach dieser Seite hin. Wenn er auf das Abendmahl nicht bloß den Ausdruck *sacrificium*, sondern auch die Ausdrücke *victima*, *hostia* anwendet, so mußten diese nur auf das blutige Opfer anwendbaren Ausdrücke allerdings weiter dahin führen, in dem Abendmahl auch eine Wiederholung des blutigen Opfers auf Golgatha, wenn auch in unblutiger Form zu sehen.

Fassen wir nun Alles zusammen, so können wir uns mit kurzen Worten hinstellen, was im Einzelnen wie im Ganzen des Gottesdienstes durch die neue Lehre Cyprian's anders ge-

stellt war: Der Geistliche war nicht sowohl mehr Diener am Wort und Sacrament, sondern sacerdos, und seine Functionen waren, das Evangelium Gottes zu opfern, des Herrn Leib und Blut darzubringen, und die Gaben und Gebete; und das Thun der Gemeinde war nicht sowohl mehr Gottes Wort zu hören, das Sacrament zu empfangen, und sich im Gebet Gotte wiederzugeben, als vielmehr durch die Hand des Priesters Gaben und Almosen und gute Werke darzubringen, um durch solche Leistungen von Gott Heil und Vergebung zu erlangen; der Gottesdienst im Ganzen aber gab sich als Ein meritorisches Opfer, theils von dem Priester für das Volk, theils von dem Volk durch den Priester dargebracht. Freilich fehlt noch viel, daß bei Cyprian schon die Lehre durchgebildet, geschweige auf die practische Einrichtung des Gottesdienstes die Consequenz gezogen wäre. Zur Zeit Cyprian's stehen die angesehensten Kirchenlehrer noch auf der älteren Anschauung. Origenes z. B. weiß noch Nichts von einer Darbringung des Leibes und Blutes Christi*). Auf practischem Gebiete aber standen noch die hergebrachten gottesdienstlichen Formen entgegen, in deren Erhaltung man so überaus gewissenhaft war; und namentlich geschah doch immer noch in den Gottesdiensten Austheilung des Wortes in der Predigt und des Sacraments im Abendmahl, welche eine durchgängige Gestaltung des Gottesdienstes nach der Opfertheorie immerhin nicht zuließ. Wir werden daher, wenn wir jetzt zusammenstellen, was sich in den Schriften Cyprian's über die Gestalt des Gottesdienstes findet, nur so viel bemerken, daß seine Theorien schon zu seinen Lebzeiten nicht ohne Einfluß nach dieser Seite hin geblieben sind.

Was zunächst die gottesdienstlichen Zeiten betrifft, so erfahren wir über die Entwicklung des Kirchenjahrs aus Cyprian's Schriften fast Nichts. Einige Male ist vom Ostersfest, und namentlich vom magnum sabbatum als gottesdienstlichem Tage die Rede**). Sodann führen wir hier eine auch

*) Höfling a. a. O. S. 167 ff. Harnack a. a. O. S. 407 ff.

**) De orat. dom. S. 271.

in anderer Beziehung wichtige Stelle an aus einem unter den Briefen Cyprian's befindlichen Briefe*), den der Bischof Firmilian von Cäsarea in Cappadocien in dem bekannten Streite des Cyprian mit dem römischen Bischof Stephanus an den Ersteren schrieb: Eos autem qui Romae sunt, non ea in omnibus observare, quae sint ab origine tradita, et frustra apostolorum auctoritatem praetendere, scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta, videat esse apud illos aliquas diversitates, nec observari illic omnia aequaliter, quae Hierosolymis observantur. Secundum quod in caeteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et nominum diversitate variantur; nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est. Wir ersehen daraus, daß der Streit zwischen dem Morgen- und Abendlande über die Bestimmung der Osterzeit noch nicht zu einem Abschlusse gekommen war.

Die Bedeutung des Sonntags ist dem Cyprian noch wohl bekannt**): Nam quia octavus dies, id est post sabbatum primus dies futurus erat, quo dominus resurgeret et nos revivificaret, et circumcisionem nobis spiritualem daret, hic dies octavus, id est post sabbatum primus et dominicus praecessit in imagine (in dem achten Tage der Beschneidung), quae imago cessavit superveniente post modum veritate, et data nobis spirituali circumcisione. Wenn übrigens Cyprian***) seine ganze Diöcese ermahnt, an einem Sonntage, an welchem ein neu ordinirter Vector zum ersten Male lesen werde, den Gottesdienst zahlreich zu besuchen (orationibus frequenter insistite), so ersehen wir daraus, daß die alte Sitte, nach welcher am Sonntage die ganze Gemeinde vollzählig sich versammelte, bereits in Abgang kam, was schon darum nicht ohne Folgen bleiben konnte, weil damit von selbst auch die sonntägliche

*) Ep. LXXV, S. 199.

**) Ep. LIX, S. 138.

***) Ep. XXXIII, S. 66.

allgemeine Communion aufhörte. Auch in den Homilien des Origenes kehren die Klagen über sparsamen Besuch der Gottesdienste nicht selten wieder*). Aber nicht bloß sonntäglich, sondern täglich**) fand Gottesdienst mit Lectio und Abendmahl (*vox in his quotidie, quae dominus locutus est, audiatur; sacrificia dei quotidie celebramus*), also vollständiger Gottesdienst statt. Auch dies konnte nicht ohne Consequenzen bleiben. Zwar stand es noch nicht so wie später, daß man diese täglichen Gottesdienste als bloß sacerdotale Stillmessen behandelte, in denen der Priester den Leib und das Blut des Herrn für die abwesende Gemeinde opferte. Denn wenn Cyprian die Gemeinde zu Thibaris ermahnt***), der bevorstehenden Verfolgung gegenüber als die milites Christi zu bedenken, daß sie darum täglich den Kelch des Blutes Christi trinken (*se quotidie calicem sanguinis Christi bibere*), damit sie wieder ihr Blut um Christi willen zu vergießen den Muth haben, so nimmt er dabei an, macht er damit wenigstens die Forderung an sie, daß sie auch in den täglichen Gottesdienst kommen und täglich communiciren sollen. Aber wenn die Gemeinden schon für die Sonntage, die man doch ohne Frage im eminenten Sinne als gottesdienstliche Tage ansah und behandelte, zu einem frequenten Besuch des Gottesdienstes ermahnt werden mußten, so dürfen wir gewiß annehmen, daß solcher Forderung eines täglichen Besuchs des Gottesdienstes und eines täglichen Abendmahls genusses eben nicht entsprochen ward. Origenes klagt auch namentlich darüber, daß Viele die Gottesdienste nur an den diebus solemnibus besuchen; er hält Dem die Wahrheit entgegen, daß dem wahren Christen jeder Tag ein Tag des Herrn und ein Festtag sei: *dicite mihi vos, qui tantummodo festis diebus ad ecclesiam convenitis, ceteri dies non sunt festi? non sunt dies domini? Judaeorum est, dies certos et raros observare*

*) Vgl. Redepenning, Origenes II, 229.

**) Ep. XXXIV, S. 68. LIV, S. 110.

***) Ep. LVI, S. 128.

solemnes*). Wir sehen aber auch, welche Ausflucht man gebrauchte, um sich mit dieser Forderung abzufinden. Cyprian**) versteht die vierte Bitte des Vater unsers vom Brod des Abendmahls, vom Leib des Herrn, und nimmt auch da ohne Weiteres an, daß es sich gehöre, den Leib des Herrn täglich zu nehmen (eucharistiam quotidie ad cibum salutis accipimus). Aber wir wissen nun schon von Tertullian und hören auch von Cyprian***) wieder, daß man das gesegnete Abendmahlbrod aus dem Gottesdienste mit nach Hause nahm und zu Hause aß; man hatte eigne Schränke zur Aufbewahrung desselben (arcae). So erfüllte man die Forderung des täglichen Genusses der Eucharistie, und besuchte doch nicht die täglichen Gottesdienste, welche denn, zwar für jetzt noch nicht ohne Gemeinde, aber doch ohne zahlreiche Gemeinde vor sich gingen und doch wie die sonntägigen Gemeindegottesdienste mit Communion gehalten wurden. Uebrigens fanden die Gottesdienste mit Abendmahl Morgens, Vormittags statt, und mit aus dem Grunde, weil es schwer hielt, in einer späteren Tageszeit die Gemeinde zu versammeln. Es hatten sich Etliche eingebildet, man müsse, wenn man Morgens Abendmahl halte, nicht Wein, sondern nur Wasser nehmen, weil man sonst schon früh nach Wein röche, bei den Agapen dagegen, zu welchen man Abends zusammenkomme, nehme man mit Recht Mischwein, welches der Herr auch gethan habe, weil er am Abend Abendmahl gehalten habe. Hiegegen führt Cyprian aus: man müsse einer Seits in jedem Falle Wein nehmen, weil das zum Stiftungsmäßigen gehöre; anderer Seits aber müsse man, obgleich der Herr, damit die Stunde des Opfers den Abend und Untergang der Welt anzeige, am Abend Abendmahl gehalten habe, nunmehr Morgens Abendmahl halten, theils in Erinnerung an die Auferstehung des Herrn, theils weil man Abends zu den Agapen die Gemeinde nicht voll ver-

*) Hom. in Genes. 88.

**) De orat. dom. S. 268.

***) De laps. S. 244.

sammeln könne: cum coenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus*). Die Theilnahme der ganzen Gemeinde wird also noch wenigstens principiell als das Normale anerkannt.

Außer den sonntägigen und täglichen Gottesdiensten finden wir nun bei Cyprian noch die Agapen, die Vigilien, die Tage der Märtyrer, und die Todtengottesdienste, schließlich der täglichen Gebetsstunden erwähnt. Von den Agapen haben wir eben gesehen, daß sie noch vorkamen; und wenn es von denselben heißt: cum ad coenandum venimus, mixtum calicem offerimus, so muß man allerdings annehmen, daß sich auch noch die Sitte, mit demselben Abendmahl zu verbinden, wenigstens örtlich erhalten hatte. Sonst treffen wir auch bei Cyprian wieder die Abneigung gegen die Agapen: er sagt von gefallenen Geistlichen, es sei kein Wunder, wenn sie dennoch den Verbotten entgegen bei ihrem Amte sich zu erhalten suchten, denn coenis atque epulis etiam nunc inhiant, quarum crapulam nuper superstiti in dies cruditate ructabant. — Der Vigilien erwähnt er nur mit einer Andeutung**): si dominus per totam noctem jugiter vigilans continuis precibus orabat, quanto nos magis in frequentanda oratione debemus nocte vigilare? — Die Feste der Märtyrer wurden an den Jahrestagen ihres Todes in der Weise gefeiert, daß man Gottesdienst hielt, und in den Pfectionen eine Beschreibung ihres Martyriums verlas (die commemoratio), alsdann bei den Oblationsgebeten ihren Namen nannte und, mit Cyprian zu reden, für sie opferte. Cyprian macht mehrere Märtyrer der nordafricanischen Kirche, deren Gedächtniß man feierte, namhaft; und an einer anderen Stelle ordnet er an, daß ihm die Todestage u. s. w. Derer, welche im Kerker um des Glaubens willen sterben würden, gehörig aufgeschrieben werden,

*) Ep. LXIII, S. 149 ff.

**) De orat. dom. S. 271.

um ihre Gedächtnißfeier anordnen zu können*). — Für die Verstorbenen wurde in der Weise Gottesdienst gehalten, daß Gabenopfer für sie von ihren Verwandten gebracht, dazu in den Oblationsgebeten ihr Name genannt, auch um Vergebung ihrer Sünden gebetet wurde; darin besteht, was Cyprian *sacrificium pro eorum dormitione celebrare* nennt**). — Die täglichen Gebetsstunden stellt Cyprian auf sechs fest, indem er verlangt, daß der Christ nicht allein zu den schon im A. T. vorkommenden Stunden (nach unserer Zeitrechnung 9, 12 und 3 Uhr), sondern auch Morgens, Abends und Mitternacht bete. Die drei ersteren Stunden basirt er auf die bekannten a. und n. t. Stellen und Vorgänge, und findet überdem das Geheimniß der Trinität in ihnen indicirt; für die Morgensbetstunde verweist er auf die Auferstehung des Herrn, und auf Ps. 5, 4. Hos. 5, 15 ff., und für die Abend- und die Mitternachtstunde darauf, daß, wenn die Welt mit ihrer Sonne uns untergeht, die Sonne der Gerechtigkeit, der Tag Christi uns aufgeht***).

Daß man zu Cyprian's Zeit bereits allgemein besondere gottesdienstliche Locale, Kirchen hatte, ist bekannt; nur in den Verfolgungen war man häufig genöthigt, Gottesdienst zu halten, wo sich die Gelegenheit gab. Unter Demjenigen, was zur inneren Einrichtung der Kirchen gehörte, erwähnt Cyprian einige Male des *pulpitum* als des erhöhten Pults, an welches der *lector* trat, wenn er die *lectiones* verlas†), am häufigsten aber und mit starker dogmatischer Ausprägung des Altars. Die eigenthümliche Ausbildung der Begriffe des *sacerdotium* und des Opfers mußte eine entsprechende des Altars nach sich ziehen; am Altar hatte während der Gottesdienste die Geistlichkeit ihren Sitz, ihre Functionen; am Altar und auf demselben wurden Gebete, Gaben, Eucharistie geopfert; natür-

*) Ep. XXXIV, §. 67. XXXVII, §. 72.

**) Ep. LXVI, §. 161.

***) De orat. dom. §. 272.

†) Ep. XXXIII, §. 66. XXXIV, §. 67

lich übertrug sich so, was von dem a. t. Altar der Stiftshütte galt, auf die Altäre der christlichen Kirchen: sie waren der Ort, wohin Gott sich verbunden hatte, wo er Gebet und Gaben und Opfer annahm. Darnach heißt denn dem Cyprian *ad altare accedere* so viel als Gott nahen. Allerdings leitet dabei Cyprian diese heilige Dignität des Altars noch nicht von einer Weihe, von einer diesen Ort aus dem Umkreise des Weltlichen und Ungöttlichen herausnehmenden und ihn mit göttlichen Gnadenkräften erfüllenden *Benediction* her; aber die richtige Vorstellung, daß der Altar eine Stätte der Gottesanwesenheit und Gotteswirkung lediglich insofern und dadurch sei, daß an demselben Gottes Wort und Sacrament sind und gehandelt werden, liegt ihm auch ganz fern; vielmehr kommt ihm die Heiligkeit des Altars daher, daß das legitime *Sacerdotium*, welches recht eigentlich ein *ministerium altaris* ist, an demselben fungirt; fungirt ein illegitimer Priester, so wird das *altare* ein *profanum**).

Daß die Ordnung des Gemeindegottesdienstes im Allgemeinen zur Zeit Cyprian's dieselbe war, wie wir sie von früher her kennen, geht aus seinen Schriften deutlich hervor: es folgten nach einander *lectiones* mit Predigt, allgemeines Kirchengebet, *Oblationen* und Abendmahl. Aber die Betrachtung der einzelnen Theile wird uns Abweichungen oder wenigstens Ansätze zu solchen zeigen.

Der *lectiones* erwähnt Cyprian öfter, aber nur der epistolischen und evangelischen (*praecepta et evangelium domini*), nicht der alttestamentlichen**). Der gleichzeitige Origenes erwähnt auch der letzteren***). Bei letzterem finden wir auch die erste Spur von einer Bestimmung der *lectiones* nach der Kirchenjahrszeit: er erwähnt†), daß man in der Charwoche das Buch Hiob in den Gottesdiensten zu lesen

*) Ep. LV, 120. LVIII, 136. LXIV, §. 156. LXVII, §. 163. LXVIII, §. 166. LXXII, §. 180.

**) Ep. XXIV, 50. XXXIII, 65. XXXIV, 68.

***) Contra Cels. III, 45.

†) Comm. in Job. Opp. Tom. II, p. 851.

pflege. Aber von einer eigentlichen Pericopenanordnung ist natürlich noch nicht die Rede. Im Gegentheil bezeugt uns noch Origenes die *lectio continua*, wenn er sagt: *quantum legentes progredimur, tantum sacramentorum cumulus augetur* (Hom. IX in Jes. p. 84). Allerdings machte man Abschnitte, welche Origenes auch *περίκοποι* nennt, aber sie waren nicht fest und, wie seine Homilien zeigen, von sehr verschiedener Länge. Bei den Gottesdiensten zum Gedächtniß der Märtyrer wurden, wie wir gesehen haben, auch die Martyrologien, die *commemorations* gelesen. Das Verlesen der Lectionen geschah durch den Lector, welches Amtes Cyprian öfter erwähnt. Mit der Ausbildung des Priesterbegriffs ging natürlich die der clericalen Grade Hand in Hand. Bei Cyprian kommen außer den höheren Graden der Bischöfe und Presbyter, und den alten Diaconen, als niedere Grade die Hypodiaconen, Exorcisten, Acoluthen, und die Lectoren vor*). Der Lector trat, wie wir gesehen haben, zum Verlesen der Lectionen an das *pulpitum*. An die Lectionen schloß die Predigt sich an. Cyprian erwähnt derselben nur an Einer Stelle vorübergehend als Function des Bischofs, der *verbis plebem cohortatur***). Ein Mehreres können wir uns darüber aus den Homilien des Origenes entnehmen, welche ja die ersten uns erhaltenen Proben der kirchlichen Predigt sind. Die Predigt legte die verlesenen Lectionen aus: *δι' ἀναγνώσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων προτρέποντες*, sagt Origenes†). Da man aber eine Mehrzahl von Lectionen hatte, so konnte die Predigt den ganzen Stoff nicht bezwingen, sondern mußte sich aus den Lectionen einen engeren Text auswählen: *Plura quidem superiori lectione fuerunt recitata, ex quibus — quoniam cuncta non possumus, aliqua tamen, velut agri pleni, quem benedixit dominus, flosculos colligimus*††). Diese

*) Ep. XXXIII, 65. LXV, 6. 158. XXIV, 6. 50.

**) Ep. LVIII, 6. 136.

†) Contr. Cels. III, 50.

††) Hom. in Lev. VII. 219. Vgl. auch Hom. in Jerem. XV, 6. Hom. in Num. VI, 286.

Auswahl traf dann der Predigende selbst; auch bestimmte wohl der Bischof oder das Presbyterium das engere Thema, wenn der Predigende ein Anderer war; auch auf den Wunsch der Gemeinde oder einzelner Gemeindeglieder ward dabei Rücksicht genommen*). Von besonderer Wichtigkeit aber ist die Einwirkung, welche die nunmehr voll entwickelte Arcandisciplin auf den Inhalt der Predigt ausübte, und wir müssen daher hier über die Arcandisciplin das Nöthige einschalten.

Wir haben (oben S. 232 ff. 242 ff.) gesehen, wie man in der apostolischen Zeit doppelte Gottesdienste, nemlich tägliche Lehrgottesdienste für homiletisch-missionarische Zwecke und vollständige Gottesdienste mit Lehrverkündigung, Gebetsopfer und Abendmahl für die eigentliche Gemeinde hatte; wie aber zur Zeit des Plinius (oben S. 276 ff.) die täglichen Lehrgottesdienste nicht mehr bestanden, anderer Seits aus den eigentlichen Gemeindegottesdiensten die gemeinsamen Mahle entfernt wurden; wie man dann weiter (oben S. 288 ff.) bereits zur Zeit des Justinus den Wegfall der homiletisch-missionarischen Gottesdienste sich durch den Katechumenat und dadurch ersetzt hatte, daß man die Katechumenen, wenigstens die geförderteren, zu dem homiletischen Theil des sonntägigen Gemeindegottesdienstes zuließ, aber sammt den Ungläubigen und Pönitenten von dem Gemeindegebet (bis auf das für sie selbst stattfindende Fürgebet) und vom Abendmahl ausschloß; wie dann (oben S. 364 ff. 394) diese unverfängliche Ausschließung der Ungetauften vom Gemeindegebet und Abendmahl bereits zur Zeit Tertullian's als Arcandisciplin erscheint, indem man dem homiletischen Theil des Gottesdienstes, zu welchem man die Katechumenen und Pönitenten zuließ, den weiteren Theil des Gottesdienstes als ein Mysterium, als einen Geheimcultus entgegen setzte, zu welchem kein Ueingeweihter nahn, über welchen der Eingeweihte vor Ueingeweihten nicht reden durfte. Dies ist nun auch der factische

*) Hom. 2 in Lib. Reg. Hom. in Ezech. XIII, 401. Hom. in Num. XV, 325.

Bestand bei Cyprian. Wir sahen bereits, wie die Theilnahme am Opfer, und folglich an dem eigentlichen Gemeindegebete, an den Oblationen und am Abendmahl als Zeichen der vollen Gemeinschaft der Kirche galt; die Rehrseite davon war, daß die nicht der vollen Kirchengemeinschaft Theilhaftigen, also die Ungläubigen, die Katechumenen, Pönitenten, Energumenen, so wie die wegen Kezerei, grober Sünden oder Abfalls Excommunicirten an diesen Acten nicht Theil nehmen durften. Dagegen durften an dem homiletischen Theil nicht allein die Katechumenen, Pönitenten, Energumenen und lapsi Theil nehmen, sondern Origenes bezeugt uns dies auch von den Heiden und Ungläubigen: καὶ τοῖς ἔξω ἀναγνώσκομεν τὸς λόγους τῷ θεῷ, προσκαλούμενοι αὐτὸς ἐπὶ σωτηρίαν, τὸς λόγους τῆς διαθήκης ταύτης*); und an einer anderen Stelle: obsecro vos, qui auditorio verbi semper adsistitis, patienter accipite, donec paululum gentes et desides commoneamus**). Aber die Zeit Cyprian's und des Origenes zog nun aus diesem factischen Bestande auch die Consequenzen nach zwei Seiten hin. Erstens mußte die Bedeutung des homiletischen Theils des Gottesdienstes und damit des Wortes um so mehr zurücktreten, als die Bedeutung des weiteren Theils des Gottesdienstes betont ward. Wort und Predigt wurden allerdings in ihrer missionarischen Bedeutung, als Mittel des προσκαλεῖν voll anerkannt; aber von einer Gemeinschaft im Wort war um so weniger die Rede, als man alle Gemeinschaft pflegende Kraft in das Opfer und Abendmahl hineinlegte; die Gemeinschaft im Wort, das Weiden mit dem Wort, das Auferbauen der eigentlichen Gemeinde durch das Wort kam nicht zu seinem Rechte, wenn vom homiletischen Theil mit Absicht Alles ausgeschlossen war, was die eigentliche Gemeinde als solche anging, so daß es gar nicht einmal besprochen werden durfte. Die Beweise dafür werden wir gleich unten sehen. Sodann mußten Oblationen und Abendmahl ihrer Seits, nicht genug

*) Hom. in Jerem, IX, 180.

**) Hom. in Genes. X, 88.

daß sie auf Kosten des Wortes erhoben wurden, auch in ein ganz falsches Licht treten, namentlich wenn die Vorstellungen Cyprian's vom Opfer und Abendmahl als sacerdotaler Werke von satisfactorischer Wirkung sich mit der Anschauung, daß sie Mysterien seien, verband. In diesen Geheimcultus — so gestaltete sich nun die Anschauung von dem eigentlichen Gemeindegottesdienst — zog sich die Schaar der Eingeweihten nach Ausscheidung aller nicht Initiierten und unter der Hülle unverbrüchlichen Schweigens zurück, um da die Werke zu thun, die sie entsündigten und Gott einten; da wurden die Gaben dargebracht, da geschah das sacerdotaler Werk des Priesters, durch welches Gott versöhnt, die Gluth der Hölle gelöscht (*exstinguitur gehenna*), alles Heil erworben ward. Nach Inhalt und Form mußte dieser Theil des Gottesdienstes von solchen Grundanschauungen aus einen mystagogischen, hierophantischen Character annehmen. Davon war aber wieder die weitere Folge, daß der Gottesdienst sich in gefährlicher Weise von dem Leben trennen mußte. An sich sollen namentlich die sacrificiellen Momente des Gottesdienstes nicht bloß dem Gottesdienste, sondern auch dem privaten und Gemeindeleben angehören: der Christ soll nicht bloß im Gottesdienste beten, sich seinem Gotte wiedergeben, ihn loben und ihm danken, sondern sein ganzes Leben soll Ein Gebet, Eine Hingabe an Gott, Ein Preis desselben sein; und der Gottesdienst soll nach dieser Seite hin nur darstellen was das Christenleben überhaupt und immer und allenthalben ist. Wenn nun hiegegen die Vorstellung sich geltend machte, daß Gebet und Opfer der Christen doch eigentlich nur dann Gott angenehm sind, wenn sie am Altar per sacerdotem in Form mysteriöser Handlungen dargebracht werden, so mußte sich damit das Verhältniß des Gottesdienstes zum Leben nothwendig falsch stellen. Dies sind die Consequenzen der Arcandisciplin, welche wir nun seit Cyprian sich immer voller werden entwickeln sehen. Uebrigens dürfen wir hier nicht unbemerkt lassen, daß diese nemliche Zeit Cyprian's, welche die Arcandisciplin im eigentlichen Sinne hervorbrachte und ihr die ge-

fährliche Wendung gab, zugleich diejenigen Verhältnisse anspann, welche nachher der Arcandisciplin wieder ein Ende machten. Bekanntlich bezeugen schon Irenäus und Tertullian, obgleich Letzterer sie bekämpft, das Vorkommen der Kinder=taufe*). Bei Cyprian und beim Origenes erscheint sie bereits als das Usuelle und Normale. Cyprian sagt von ihr: *nulli hominum nato misericordiam dei et gratiam denegandam**)*. Origenes sagt***): *quia per baptismum sacramentum natiuitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli*, und führt die Kindertaufe auf apostolische Praxis zurück: *ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare†)*. Weil man nun den Grundsatz hatte, zu den Oblationen und dem Abendmahl alle Getauften, wenn sie nicht excommunicirt waren, zuzulassen, so ließ man auch die getauften Kinder in ganz jungem Alter zur Communion zu. Cyprian bezeugt uns diese Kindercommunion als etwas Gewöhnliches††). Denkt man sich nun die Verbreitung des Christenthums in ganzen Provinzen so weit vorgeschritten, daß sich die Kirche im Wesentlichen nicht mehr durch die Bekehrung Erwachsener, weil es in ihrer Umgebung keine Heiden mehr giebt, sondern durch die Taufe der Christen Kinder ergänzt, so mußte es bei jener Praxis alsdann dahin kommen, daß, weil Alle getauft waren, auch Alle mit etwaiger Ausnahme einzelner Excommunicirter zum Opfer und Abendmahl Zutritt hatten, womit denn die Arcandisciplin factisch von selbst aufhörte. Dies ist denn auch das Ende der Arcandisciplin gewesen; freilich erst, nachdem sie in den oben ange=deuteten Richtungen auf Form und Inhalt des Gottesdienstes Wirkungen ausgeübt hatte, welche sie weit überdauerten.

Die Wirkungen der Arcandisciplin auf den Inhalt der Predigt treten nun schon bei Origenes völlig heraus: man

*) Iren. adv. haeres. II, 22. 4. Tertull. de bapt. 18.

**) Ep. LIX, §. 137.

***) Hom. in Luc. XIV.

†) Hom. in Rom. V, 9.

††) De laps. §. 244.

gab zwar in der Predigt Auslegung der Schrift, christliche Unterweisung, Ermahnung; aber Alles so berechnet, daß auch die Katechumenen, ja die Ungläubigen es hören konnten; von Dem, was dogmatisch mit dem weiteren Theile des Gottesdienstes zusammenhing, und folgeweise auch von den tieferen christlichen Dogmen schwieg man entweder gänzlich, und ging, wenn Schriftwort und Redezusammenhang darauf hinführten, mit einer Verweisung der eingeweihten Zuhörer auf die ihnen bekannten Mysterien, daran vorüber, oder man hüllte wenigstens das zu Sagende in Anspielungen und Andeutungen ein, welche nur den Eingeweihten verständlich waren; so daß also die Predigt im Wesentlichen nur dem missionarischen und katechetischen Zwecke diene. Nachstehende Stellen des Origenes werden dies beweisen: Novit, qui mysteriis imbutus est, et carnem et sanguinem Christi. Non ergo immoremur in his, quae et scientibus nota sunt, et ignorantibus patere non possunt*); und weiter: nostis, qui divinis mysteriis interesse consuetis**); und weiter: Si quis sacerdos est, cui vasa sacra, id est mysteriorum sapientiae secreta commissa sunt, discat ex iis et observet, quomodo haec oporteat intra velamen conscientiae custodire, nec facile proferre ad publicum. Aut si res poscit proferre et inferioribus, id est imperitioribus tradere, ne nuda proferat, ne aperta ostendat et penitus patentia, alioquin homicidium facit et exterminat plebem***); und endlich: Meminisse enim oportet praecepti salvatoris, quo dicit, quia nemo mittit vinum novum in utres veteres, alioquin et utres rumpentur et vinum peribit, ostendens, quod animae nondum renovatae, sed in vetustate literae perduranti non oporteat novorum mysteriorum, quae per Christum mundus agnovit, secreta committi†).

Des Psalmengesanges und überhaupt des Gesanges im

*) Hom. in Levit. IX, 244.

**) Hom. in Exod. XIII, 3.

***) Hom. in Num. IV, 283.

†) Hom. in Levit. IV, 200.

Gottesdienst erwähnen weder Cyprian noch Origenes, obgleich Beide vom privaten und häuslichen Gebrauche des christlichen Gesanges reden*). Dies Schweigen könnte überraschen, wenn wir nicht schon seit Plinius wüßten, und bald auch in den apostolischen Constitutionen finden würden, daß in den Gottesdiensten auch Gesang statthatte.

Gehen wir nun zu dem allgemeinen Kirchengebet über, so verlangt Cyprian solches bis zu dem Grade, daß er eigentlich nur gemeinsames und Gemeindegebet anerkennt; selbst wenn man allein betet, soll man nicht bloß für sich beten; der Herr hat es uns anders gelehrt, indem er uns im Vater unser in der Mehrzahl reden heißt: *publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus***). Wie überaus großes Gewicht auf die Kraft der kirchlichen Fürbitte gelegt wurde, sagt uns Origenes***): *Quis ergo est, qui haec legens, quod Paulus deprecetur (Rom. 15, 30) eos, qui Romae sunt, fratres orare pro illo, contemnat vel despiciat orationes ecclesiae postulare, etiam si inferiores meritis esse videantur hi, a quibus oratio postulatur?* Den Inhalt des allgemeinen Kirchengebets giebt Cyprian eben so an wie Tertullian, namentlich hervorhebend, daß auch für die Obrigkeit, den Frieden, Regen und fruchtbare Zeiten und alle Wohlfahrt gebetet werde†). Die Form des allgemeinen Kirchengebets war ohne Frage zur Zeit des Cyprian die uns bereits bekannte, daß erst die Fürbitten für die Katechumenen, Pönitenten u. s. w. gesprochen wurden, wobei man zugleich diese abtheilungsweise entließ, und daß dann das eigentliche Gemeindegebet für die Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. s. w. folgte. Aber daneben erscheinen nun Abweichungen von sehr wichtiger Art. Erstens nemlich haben

*) Cypr. Ep. II, 9. Orig. de orat. cap. 2.

**) De orat. S. 265. Vgl. Ep. XVI, S. 39.

***) Comm. in Rom. II, 479,

†) Ad Demetrian. S. 283.

wir bisher immer und noch bei Tertullian gesehen, daß das allgemeine Kirchengebet mit dem Friedensfuß abschloß. Nun aber rechnete man bereits den Friedensfuß entschieden zu dem Opfer- und Abendmahlsact. Origenes sagt: *Cujus rei imago est illud osculum, quod in ecclesia sub tempore mysteriorum nobis invicem damus**), und an einer anderen Stelle: *Hoc autem osculum, quo post orationes in ecclesiis se invicem suscipiunt fratres, sanctum appellat apostolus***). Hiernach ward der Friedensfuß zwar nach den Gebeten gegeben, fand aber innerhalb des Abschnitts der Mysterien statt; er war also, da unter den orationes nur die einzelnen Abtheilungen des allgemeinen Kirchengebets, die Fürbitten nemlich für die Katechumenen, Pönitenten, und das schließende Gemeindegebet verstanden werden können, und diese orationes nicht zu den Mysterien, d. h. zu dem Opfer- und Abendmahlsact gehörten, von dem allgemeinen Kirchengebet ab zu dem Opfer- und Abendmahlsact gezogen, aus dem Abschluß jenes in die Eröffnungszeremonie dieses Actes verwandelt worden. So finden wir es auch schon im zweiten Buch der apostolischen Constitutionen***). Den Uebergang zu dieser liturgischen Veränderung macht schon Tertullian, wenn er, wie wir oben (S. 374) sahen, zwar noch die liturgische Stellung des Friedensfußes am Schlusse des allgemeinen Kirchengebets bezeugt, aber seine ideelle Bedeutung doch schon darin erblickt, daß er den Uebergang zu dem Abendmahlsact bilde. Eine zweite Abweichung von der früheren Ordnung bezeugt uns folgende Stelle†) aus einem Briefe, in welchem Cyprian dem römischen Bischöfe Lucius zu seiner Rückkehr aus einer Verbannung um des Glaubens willen gratulirt, und ihn seiner und seiner Gemeinde Fürbitte versichert: *repraesentantes vobis per epistolam gaudium nostrum, fida obsequia*

*) In Cant. cant. I, 37.

**) Comm. in Ep. ad Rom. X, 683.

***) Lib. II, c. 57.

†) Ep. LVIII, §. 136.

charitalis expromimus, hic quoque in sacrificiis atque in orationibus nostris non cessantes deo patri et Christo filio ejus domino nostro gratias agere, et orare pariter ac petere, ut qui perfectus est atque perficiens, custodiat et perficiat in vobis confessionis vestrae gloriosam coronam. In dieser Stelle entspricht offenbar das gratias agere den sacrificiis und das orare pariter ac petere den orationibus, und die Stelle sagt, es solle für den Lucius öffentlich nicht allein Dankgebet, sondern auch Bittgebet dargebracht werden, und zwar ersteres in den sacrificiis und letzteres in den orationibus; unter den sacrificiis können wir nur die eucharistischen Opfer- und Abendmahlsgebete verstehen; nun aber werden die orationes hinter den sacrificiis genannt, und wir werden unter den orationes nur Bittgebete verstehen können, die nach den eucharistischen Opfer- und Abendmahlsgebeten stattfanden. Mithin müssen wir aus dieser Stelle schließen, daß schon zur Zeit des Cyprian ähnlich wie wir es nachher im zweiten Buche der apostolischen Constitutionen und noch ausgebildeter im achten Buche derselben*) finden, auch in dem Opfer- und Abendmahlsact ein Gemeindefürgebet für die Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. s. w. (außer und neben jenem das allgemeine Kirchengebet schließenden Gemeindegebet desselben Inhalts) gesprochen wurde, wovon wir bisher bei Justin u. s. w. noch keine Spur getroffen haben. Endlich stellt Origenes das auf die Predigt folgende allgemeine Kirchengebet bereits als einen Appendix der Predigt hin. Sehr häufig schließt er seine Homilien mit der Aufforderung, ideo surgentes oremus deum, surgamus precemurque deum**). Bisher war das allgemeine Kirchengebet zwar nicht mehr der volle alte Act der *χοινωνία*, denn die Darbringung der Gaben war bereits zu Justin's Zeit davon abgetrennt, aber es war doch immer noch ein selbstständiger Act gewesen; Origenes

*) Lib. II, c. 57. VIII, 12, 18 ff.

**) Hom. in Num. XX. Hom. in Jesai. I. et III. Hom. in Luc. XXXVI.

aber verbindet es nun zu Einem Act mit der Predigt, stellt es als Schluß, als Anhang derselben hin, so daß seine Selbstständigkeit ganz aufgegeben, und damit der alte Act der *κοινωνία* ganz aufgelöst, die alte Dreitheiligkeit des Gottesdienstes völlig in eine Zweitheiligkeit übergegangen war. Offenbar hängen diese drei Neuerungen, die Behandlung des allgemeinen Kirchengebets als Anhang des Predigttheils, die Wiederholung des Gemeindegebets für Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. s. w. im weiteren Theile des Gottesdienstes, und die Hinüberziehung des Friedenskusses zu letzterem, unter sich zusammen, führen sich alle drei auf die neuen Anschauungen von Opfer und Abendmahl einer Seits, und auf die Arcandisciplin anderer Seits zurück, und sind ein weiterer Schritt in dem Entwicklungswege, den wir schon oben S. 318 bis 334 einschlagen sahen. Da der Opfer- und Abendmahlsact immer schärfer als derjenige Theil des Gottesdienstes gefaßt wurde, bei welchem die eigentliche Gemeinde unter sich sei, so mußten natürlich diejenigen Stücke in dem vorausgehenden Theile des Gottesdienstes, welche, wie eben der Friedenskuß und das engere Gemeindegebet, auch nur die eigentliche Gemeinde angingen, die Neigung haben, in den Opfer- und Abendmahlsact überzutreten. Wenn man die Meinung hegte, daß das mit Gaben und Leistungen verbundene Gebet besser als das bloße Gebet wirke, wenn man vorzugsweise das Abendmahl als das Gnade erwerbende sacerdotale Werk ansah, so mußte man auch dahin kommen, die Fürbitten in den Opfer- und Abendmahlsact als an die Stelle, wo sie durch das damit verbundene Opfer kräftiger wirkten, zu ziehen. So geschah es, daß man den Friedenskuß vom allgemeinen Kirchengebet ablöste, und ihn an die Spitze des Opfer- und Abendmahlsacts stellte, und daß man das engere Gemeindegebet auch in dem letztgedachten Act vornahm. Wenn man nun für's Erste daneben auch noch das von Alters her nach den Gebeten für die Katechumenen u. s. w. übliche Gemeindegebet beibehielt, so daß man zwei solche Gemeindegebete für Kirche, Obrigkeit, alle Menschen u. s. w. hatte, eines an der

bisherigen Stelle und eines in dem Abendmahlsact, so war das motivirt einer Seits durch die Treue gegen die bisherige Ordnung, anderer Seits durch den Umstand, daß die Fürgebete für die Katechumenen u. s. w. doch bleiben mußten, und daß diese Fürgebete ohne das darauf folgende Gemeindegebet keinen rechten Abschluß hatten. Aber seine bisherige Bedeutung konnte doch das allgemeine Kirchengebet auch nicht behalten, nachdem man den Friedensfuß davon getrennt hatte, und das eigentliche Gemeindegebet mit präsumtiv besserer Wirkung im Opfer- und Abendmahlsact wiederholte. Dazu kam nun, daß mit der Durchbildung der disciplina arcani die auch der sinnlichen Wahrnehmung zuerst entgegentretende Zweitheilung des Gottesdienstes in den den Katechumenen u. s. w. und den nur der Gemeinde zugänglichen Theil immer mehr die maasgebende werden mußte. So geschah es denn, daß man die einstweilen noch in Uebung bleibenden Gebete für die Katechumenen u. s. w. fortan nur als Anhang zur Predigt ansah und behandelte. Das bisherige allgemeine Kirchengebet blieb noch dem Wortlaute nach, aber es war nicht mehr der selbstständige Act des Opfers der Gebete und Gaben, sondern es war der Schluß des homiletischen Theils. Freilich war denn damit die ursprüngliche Dreitheilung aufgegeben; der Abendmahlsact hatte erst die Darbringung der Gaben, und nun auch den Friedensfuß und das Gemeindegebet in sich hineingezogen; das noch Verbliebene aber, nemlich die Reihe von Gebeten, welche sonst das allgemeine Kirchengebet ausgemacht hatten, war zum homiletischen Theil des Gottesdienstes gezogen: der mittlere Theil des Gottesdienstes hatte also auch die Selbstständigkeit verloren, die er nach Abtrennung der Gabendarbringung noch als allgemeines Kirchengebet gehabt hatte, er war förmlich zwischen dem ersten und dritten Theil vertheilt, und der Gottesdienst zerfiel nun geradezu in nur zwei Theile, den homiletischen Theil nemlich und den Opfer- und Abendmahlsact, oder, wie man ein wenig später sie bezeichnete, die missa catechumenorum und die missa fidelium. Ja selbst hiebei konnte es noch nicht bleiben. So

lange es noch einen Katechumenat Erwachsener gab, so lange die Kirchenbuße noch eine öffentliche war und man also noch Pönitenten im alten Sinne hatte, so lange mußte man auch noch für Katechumenen, Pönitenten u. s. w. beten, und sie vor der *missa fidelium* entlassen, und so lange erhielt sich denn auch jener Rest des allgemeinen Kirchengebets als Anhang des homiletischen Theils. Wir wissen aber, daß alle diese Institute und mit ihnen die *disciplina arcani* später aufhörten; und wenn sie aufhörten, so mußten natürlich auch die dafür geordneten Gebete aufhören, und so auch der Rest des allgemeinen Kirchengebets an dieser Stelle verschwinden. Wir werden also darauf gefaßt sein müssen, später zu finden, daß der Rest des allgemeinen Kirchengebets auch selbst als Anhang des homiletischen Theils cessirt, daß ein Theil dieser Gebete geradezu aufhört, weil die Objecte derselben nicht mehr vorhanden sind, und daß der Rest, nemlich die Fürbitten für die Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. s. w. sich ganz allein ihre Stelle im Opfer- und Abendmahlsact suchen.

Es liegt zu Tage, daß es auch auf den Opfer- und Abendmahlsact von Einfluß sein mußte, wenn der Act des allgemeinen Kirchengebets sich auflöste. Wie er sich dadurch quantitativ erweiterte, daß er nemlich nunmehr mit dem Friedensfuß anfang, und daß in ihn ein Gemeindegebet für Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. s. w. hineingelegt wurde, haben wir ja eben gesehen. Aber auch seine dogmatische Bedeutung ward modificirt. Der alte Act der *κοινωνία* hatte die Bedeutung gehabt, concentrirt die sacrificielle Seite des Gottesdienstes, das Selbstopfer der Gemeinde in Gebet und Gaben darzustellen; dieses Selbstopfer der Gemeinde wurde nun aber vollständig in den Abendmahlsact verlegt und mit demselben verschmolzen, indem man erst die Gabendarbringung und dann auch die hauptsächlichsten Theile des allgemeinen Kirchengebets in den Abendmahlsact zog; so ging aber auch die sacrificielle Bedeutung des Acts der *κοινωνία* vollständig auf den Abendmahlsact über, das Sacramentale vermischte sich ununterscheidbar mit dem Sacrificiellen, und der Abendmahlsact

wurde zum Opfer- und Abendmahlsact. Auch hiervon werden wir schon bei Cyprian und Origenes Consequenzen sehen:

Von dem Verlauf des Opfer- und Abendmahlsacts finden wir der disciplina arcani halber weder bei Cyprian noch bei Origenes eine Beschreibung. Im Allgemeinen werden wir ihn uns so zu denken haben, daß nach dem Friedensfuß erst die eucharistischen Gebete über den Gaben, Brod und Wein eingeschlossen, dargebracht wurden, nemlich das Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung, Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung, und das Consecrationsgebet, denn so war es vor Cyprian, und so werden wir es auch nachher in den apostolischen Constitutionen finden; Dem schloß sich aber nun, wie wir gesehen haben, noch ein Bittgebet, ein Fürgebet für Kirche, Obrigkeit, alle Stände u. s. w. an; und darnach folgte die Austheilung. Im Einzelnen aber finden wir nun Folgendes.

Die Darbringung der Gaben betreffend, sahen wir schon bei Tertullian, daß wenigstens die für den Unterhalt der Geistlichen bestimmten Gaben der Gemeinde nur monatlich dargebracht wurden, und wie darin ein Schritt zur Fixirung dieser Abgaben lag. Beim Cyprian finden wir nun gleichfalls die monatliche Sammlung für die Geistlichen im Wege der Oblationen: *stipes et oblationes et lucra desiderant*, sagt er von schlechten Priestern*); sehr häufig redet er von der monatlichen Austheilung (*divisio mensurna*) der *sportularum* an die Geistlichen durch den Bischof**). Aber bei ihm tritt nun auch die Hinneigung zur Fixirung dieser Gemeindegaben sehr deutlich heraus; wenn er sagt***): die Geistlichen dürfen sich nicht in Weltorgen verstricken, sed in *honore sportulantium fratrum, tanquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant*, so ist da der Zehnten zwar nur

*) Ep. LXIV, §. 156.

**) Ep. XXVIII, §. 57. XXXIV, §. 68.

***) Ep. LXVI, §. 161.

erst mit einem *tangquam* erwähnt, aber wir werden bald Anderes hören. — Wir haben schon gesehen, daß und in welchem Sinne für die Verstorbenen, die Märtyrer, die Neuvermählten u. s. w. Gaben dargebracht wurden. Die Namen dieser Personen, denen durch solche Opfer Heil und Vergebung erworben werden sollte, wurden dann in den Oblationsgebeten genannt, commemorirt. Nun aber wurden häufig Gaben geopfert nicht für das Heil Anderer, sondern für das Heil der Geber selbst; und so geschah es denn weiter, daß in solchen Fällen die Namen der Geber selbst in den Oblationsgebeten genannt wurden. So gehörte es zur Reconciliation der Pönitenten, daß sie wieder am Opfer und Abendmahlsact Theil nahmen, und dabei selbst Gaben darbrachten; da wurden denn ihre Namen in den Oblationsgebeten genannt*). Cyprian hatte für gefangene Christen aus Numidischen Gemeinden Geld gesammelt, und schickte dasselbe an die Numidischen Bischöfe, um es zur Loskaufung der Gefangenen zu verwenden; da bittet er aber auch, daß sie der Geber in ihren gottesdienstlichen Opfern und Gebeten gedenken möchten, *ut vicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis*, und schickt ihnen zu dem Zwecke ein Namensverzeichnis dieser Geber mit**). Wir sehen hieraus, wie sich aus den entwickelten Gründen die speciellen Fürbitten in den Opfer- und Abendmahlsact drängten; wir sehen aber auch daraus, daß nicht mehr die ganze Gemeinde an jedem Sonntage Gaben dargebracht haben kann, weil sonst ein Nennen einzelner Geber keinen Sinn gehabt hätte, sondern daß man anfang das Darbringen von Gaben an besondere Veranlassungen zu knüpfen. Daß wenigstens Viele nicht allsonntäglich Gaben brachten, erhellt auch daraus, daß Cyprian die reichen Wittwen ermahnt, nicht mit leeren Händen zu erscheinen***).

Von den Gebeten im Act der Oblationen und des Abend-

*) Ep. X, 29.

**) Ep. LX, §. 140.

***) De op. et eleemos. §. 307.

mahls bezeugt uns Origenes, daß es liturgisch formulirte Gebete gab, wenn er*) von *προσταχθείσας εὐχαῖς* spricht. Das finden wir denn auch durch Einzelnes bestätigt, wenn gleich wir sonst über diese Gebete nichts Eingehenderes bei Cyprian und Origenes treffen. Wir sahen schon, daß Tertullian auf den Schluß des Präfationsgebets, auf das Sanctus anspielt. Cyprian erwähnt nun auch des bekannten Eingangs desselben, wenn er sagt**): *deo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut, dum respondet plebs: Habemus ad dominum, admoneatur nihil aliud se quam dominum cogitare debere.* Wir ersen daraus zugleich, daß die Gemeinde respondirte. Bei Origenes finden sich gleichfalls Stellen, welche anscheinend auf dies Gebet zu beziehen sind, und welche uns den Inhalt desselben schildern, wie wir ihn bereits kennen, nemlich als ein an den Vater des All gerichtetes, über Brod und Wein als den *ἀρχαῖς* im Namen Jesu gesprochenes Dankgebet für die Wohlthaten der Schöpfung***). Die Consecration selbst begreift Cyprian als ein *sanctificare calicem dominicum*†). Wie er sich die Wirkung derselben nicht als eine Transsubstantiation, sondern als eine unio sacramentalis dachte, zeigt er, wenn er den gesegneten Kelch *sanctificatum in domini sanguine potus* nennt††). Das geweihte Brod nennt er ebendasselbst *sanctum domini*. Ueber die Form der Consecration giebt er Andeutungen in folgenden Stellen: Er erzählt†††) von einem besessenen Weibe: *illa mulier — etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet, et sacrificium domino sine sacramento solitae*

*) C. Cels. VI, 41.

**) De orat. dom. S. 271.

***) Siehe die Stellen bei Harnack a. a. D. S. 397 und bei Höfling a. a. D. S. 166.

†) Ep. LXIII, 146.

††) De laps. S. 244.

†††) Ep. LXXV, S. 201.

praedicationis offerret; und an anderen Stellen sagt er*), daß der Kelch in commemorationem domini, in commemorationem domini et passionis ejus offerirt werde. Hier können die solita praedicatio und die commemoratio nichts Anderes als das Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung, oder die mit der Recitation der Einsetzungsworte verbundene Anamnese des Herrn und seines Leidens, und die invocatio nichts Anderes als die Epiclesis des heiligen Geistes bedeuten. Außer diesem Bekannten zeigen uns aber die Worte et sacrificium domino — offerret auch Das, daß Cyprian in Folge seiner Opfertheorie sogar die Consecration selbst als ein dem Herrn Opfern begriff. Außerdem bezeugt uns Cyprian aber auch aufs Neue den Gebrauch des Vater unser bei der Consecration: Er sagt**), ein gefallener Priester könne nicht Abendmahl halten, aut quomodo putat manum suam transferri posse ad dei sacrificium et precem domini? Sodann bezeichnet er das Vater unser als die publica et communis oratio***). Endlich spricht dafür, daß er das tägliche Brod in der vierten Bitte von der Speise des Abendmahls versteht†). Uebrigens ward auch nach ihm das Vater unser ohne Doxologie gebraucht, denn er führt es ohne Doxologie an††), und er nennt†††) die Bitte Libera nos a malo die clausula in consummatione orationis, universas petitiones et preces nostras collecta brevitate concludens. Der commemoratio Christi und der Einsetzungsworte erwähnt auch Origenes*). Mit dem sancta sanctis ward auf die Austheilung übergegangen, wie auch Origenes**) bezeugt.

Die Austheilung des Kelchs geschah noch wie zur Zeit

*) Ep. LXIII, S. 146. 150.

**) Ep. LXIV, S. 156.

***) De orat. dom. S. 265.

†) Ibid. S. 268.

††) Ibid. S. 265.

†††) Ibid. S. 270.

*) Siehe die Stelle bei Harnack a. a. D. S. 403.

**) Hom. XIII in Levit. 5. 6.

des Justin durch den Diacon*); die Austheilung des Brods aber war bereits, jedenfalls eine Folge des verschärften Priesterbegriffs, dem fungirenden Bischof oder Presbyter reservirt. Man nahm noch Wein mit Wasser**); welche dogmatische Gedanken Cyprian Dem unterlegt, haben wir oben gesehen. Wenn Cyprian ebendasselbst ausführt, daß der Kelch, wenn man bloß Wasser nehme und nicht Wein dazu mische, nicht dem Blut gleiche, so erhellt, daß man rothen Wein nahm. Der Genießende empfing das Brod mit der Hand***), und sprach dazu Amen. Denn der römische Bischof Cornelius erzählt in einem Briefe bei Eusebius†), der Schismatiker Novatian lasse sich von Jedem, der bei ihm communicire, ehe denn er ihm das Sacrament reiche, schwören, daß er bei ihm bleiben und nicht zu dem Cornelius gehen wolle, und so müsse denn ein solcher armer Mensch beim Empfange des Brodes statt des „Amen“ sagen „ich will nicht mehr zum Cornelius gehen“. Ueber die Scheu, daß von den geweihten Elementen Nichts umkomme, spricht sich Origenes††) ähnlich wie Tertullian aus. Cyprian hat bereits viele Geschichten über allerlei wunderhafte Wirkungen, die von den geweihten Elementen gethan sein sollen. Einem Kinde, das man heimlich hatte Gögenopferwein trinken lassen, erregten die Abendmahlselemente Erbrechen und Krämpfe, und brachten so das Geschehene an den Tag; als eine andere Gefallene ihre arca, in welcher sie das mit nach Hause genommene Brod bewahrte, anrühren wollte, schlug ihr daraus das helle Feuer entgegen†††). Der gleichen Geschichten ziehen sich von nun an in ununterbrochener Reihe bis zu dem heiligen Blut in Sternberg.

Wir fanden schon bei Tertullian eine Spur von der Benediction, von der Segnung des Volks durch den Bischof

*) De laps. C. 244.

**) Ep. LXIII, C. 146 ff.

***) Ep. LVI, C. 130.

†) Hist. eccles. VI, 43.

††) Hom. in Exod. XIII, 176.

†††) De laps. C. 244.

oder Presbyter. Cyprian rechnet dieses Benediciren bereits zu den wesentlichen Functionen des sacerdotium, und setzt es dabei in Beziehung zu dem Opfer im Abendmahl. Er spricht davon, wie Melchisedech als Vorbild Christi Brod und Wein geopfert und den Abraham gesegnet habe, und sagt*): *Ut ergo in Genesi per Melchisedech sacerdotem benedictio circa Abraham posset rite celebrari, praecedit ante imago sacrificii Christi in pane et vino scilicet constituta, quam rem perficiens et adimplens dominus panem et calicem mixtum vino obtulit.* Hierin liegt erstens, daß segnen nur ein sacerdos könne, und zweitens, daß die Kräftigkeit und Richtigkeit des Segens das Opfer, das Abendmahl voraussetze, und darum auch wohl drittens, daß im Gottesdienst der Act des Segnens des Volks durch den Priester nach dem Abendmahlsopfer stattfand. Auch die Benediction von Dingen kommt bei Cyprian zuerst vor. Bekanntlich pflegte man die Täuflinge nach der Taufe noch mit Del zu salben, und die Sache stellte sich dogmatisch nicht selten so, daß man in die Taufe nur die negative Wirkung, die Herausnahme aus der Macht der Sünde und des Teufels, hineinlegte, die positive Wirkung aber der Mittheilung des heiligen Geistes der Salbung mit Del vindicirte, und dadurch diesem heiligen Salböl völlig sacramentale Kraft und Bedeutung beilegte. Von der Consecrirung nun dieses heiligen Salböls sagt Cyprian in einer Ausführung über die Unkräftigkeit der Ketzertaufe: *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit, ut accepto chrismate, id est unctione, esse unctus dei et habere in se gratiam Christi possit. Porro autem eucharistia, et unde baptizati unguuntur oleum in altari sanctificatur. Sanctificare autem non potuit olei creaturam, qui nec altare habuit nec ecclesiam. Unde nec unctio spiritualis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificari, et eucharistiam fieri apud illos omnino posse**).* Die Benediction des Chrisma, die der

*) Ep. LXIII, §. 146.

**) Ep. LXX, §. 175.

Consecration des Abendmahls völlig parallel gestellt wird, geschah also in der Kirche am Altar. Geschah sie nun im Gottesdienst? oder machte man daraus eine besondere Cultushandlung? Wir erhalten hierüber bei Cyprian noch keinen Aufschluß.

Wenn die Schriften des Cyprian und Origenes uns manche Lücke und offene Frage gelassen haben, so bieten uns nun die sieben ersten Bücher der apostolischen Constitutionen eine willkommene reiche Ergänzung. Denn nur als einen Anhang zu Cyprian können wir Das ansehen und behandeln, was diese sieben ersten Bücher der apostolischen Constitutionen hinsichtlich des Gottesdienstes darbieten. Diese Bücher, deren Entstehungszeit wir mit den meisten neueren Forschern in das letzte Viertel des dritten Jahrhunderts setzen, geben sich durchaus als eine Durchführung der charakteristischen Principien Cyprian's und seiner Zeit. Namentlich auch, was den Cultus betrifft, ist die principielle Uebereinstimmung eine vollständige. Etwas anders liegt es hinsichtlich der einzelnen liturgischen Einrichtungen. Wir dürfen nicht übersehen, daß das Vaterland dieser Bücher nicht Nordafrika, sondern, wie die neueren Forscher mit unabweislichen Gründen dargethan haben, Syrien ist. Diese provincielle Verschiedenheit macht sich nun, wie wir sehen werden, in einer Reihe von Einzelheiten bemerkbar. Es darf uns dies um so weniger überraschen, als wir schon oben (S. 418) aus dem Munde des Bischofs Firmilian von Cäsarea gehört haben, daß in plurimis provinciis multa pro locorum et nominum diversitate variabantur. Auch Das dürfen wir nicht übersehen, daß diese Schrift nicht sowohl eine Beschreibung des factischen Zustandes, als vielmehr zur Einführung neuer Gedanken und Praxen bestimmt ist. Sie gehört zu denjenigen kirchenrechtlichen Schriften, die auf der einen Seite sich an die bestehende Ordnung anschließen, und diese beschreiben, auf der anderen Seite aber bereits vorhandene Principien schärfer fassen, auch neue Principien adoptiren, und demnach, was zur Durchführung dieser gehört, in die Beschreibung der bestehenden Ordnungen verflechten, und als dem bestehenden Recht gemäß fordern.

So fordern diese Bücher auch in Beziehung auf den Cultus Manches, was zur Zeit ihrer Abfassung noch keineswegs Praxis, wenigstens nur sehr vereinzelte Praxis war, aber eben durch sie in das Leben eingeführt wurde.

Hiernach können wir hinsichtlich des Principiellen kurz sein. Das Amt der Kirche wird hier wie bei Cyprian voll und entschieden als mittlerisches Sacerdotium gefaßt: ὑμεῖς οὖν σήμερον, ὧ ἐπίσκοποι, ἐστὲ τῷ λαῷ ὑμῶν λευῖται, οἱ λειτουργοῦντες τῇ ἱερᾷ σκηνῇ, τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ παρεσῶτες τῷ θυσιαστηρίῳ κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ προσάγοντες αὐτῷ τὰς λογικὰς καὶ ἀναιμάκτους θυσίας διὰ Ἰησοῦ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως· ὑμεῖς τοῖς ἐν ὑμῖν λαϊκοῖς ἐστε προφηταί, ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι καὶ βασιλεῖς, οἱ μεσῖται θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ, οἱ δοχεῖς τοῦ λόγου καὶ ἀγγελτῆρες, οἱ γινῶσκει τῶν γραφῶν καὶ φθόγγοι τοῦ θεοῦ καὶ μάρτυρες τοῦ θελήματος αὐτοῦ, οἱ πάντων τὰς ἁμαρτίας βαρύνοντες καὶ περὶ πάντων ἀπολογούμενοι*). Der Bischof ist der μεσίτης θεοῦ καὶ ὑμῶν ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν λατρείαις**). Es heißt mit Beziehung auf die bischöfliche Handauflegung: διὰ τοῦ ἐπισκόπου σου ὁ θεὸς υἰοποιεῖται σε, ἄνθρωπε***). In diesen wenigen Worten finden sich alle oben entwickelten Gedanken Cyprian's vom Amt vollständig wieder. Man darf auch nicht zu viel Gewicht darauf legen, daß hier des Dienstes am Wort ausdrücklich erwähnt wird. Die Meinung ist dabei doch nicht die, daß das von dem Amt gehandhabte Wort dem Amte Kraft verleihe, sondern umgekehrt daß das Amt das Wort kräftig macht. Die apostolischen Constitutionen wie Cyprian erblicken den Schwerpunkt des Amtes nicht in den von ihm verwalteten Gnadenmitteln, sondern in dem sacerdotium, in der ihnen durch die Ordination persönlich beigelegten amtlichen Vollmacht und mittlerischen Stellung, vermöge welcher sie im Namen Gottes an der Gemeinde und im Namen der Gemeinde vor Gott handeln. Wonach es

*) Lib. II, 25, 5.

**) II, 26, 1.

***) II, 32, 2.

denn nicht so steht, daß das Thun des Priesters dadurch legitim würde, daß er das Legitime thut, das rechte Wort predigt und das rechte Sacrament handelt, sondern umgekehrt das amtliche Handeln, selbst Predigt und Abendmahl werden erst dadurch legitimes Thun, rechte Predigt, wirkliches Abendmahl, daß der legitime sacerdos sie thut. Wie wenig das Amt aus dem Dienst am Wort hergeleitet und begriffen wird, erhellt auch daraus, daß die apostolischen Constitutionen die lehramtlichen Functionen bereits vorzugsweise dem zweiten clericalen Grade, den Presbyteren zuweisen, welche den Aposteln entsprechen, während der Bischof an des Herrn Statt steht*). Ueberhaupt ist die Lehre von den clericalen Graden, die wir bei Cyprian fanden, hier ausgebildet: In dem Bischof concentrirt sich die ganze Fülle des sacerdotium, und setzt sich dann durch die nur dem Bischof zustehende Ordination in den einzelnen Aemtern unterschiedlich heraus: Dem Bischof verbleibt ungetheilt das Amt der Kirchenregierung, denn nur beratend umgiebt in dieser Beziehung das Presbyterium den Bischof; den Presbytern kommt dagegen vorzugsweise das Lehramt zu, sie dürfen lehren, opfern, taufen, das Volk segnen; die Diaconen sind die Diener des Bischofs und der Presbyteren; dann folgen die niederen Grade der Anagnosten, Pylaren u. s. w. Zur Veranschaulichung dieser clericalen Abstufungen heißt es dann weiter, bald unter Hinweisung auf das alttestamentliche Priesterthum: daß der Bischof dem Hohenpriester, die Presbyter den Priestern, die Diaconen, Anagnosten, Diaconissinnen u. s. w. den Leviten entsprechen; bald, indem auf schon in den ignatianischen Briefen vorkommende Gedankenreihen zurückgegriffen wird: daß der Bischof Gott dem Vater (*ὁὗτος ὑμῶν ἐπίσκοπος θεὸς μετὰ θεόν*), der neben ihm stehende und ihm dienende Diacon Gott dem Sohn, und die ganz unter die Anweisung des Diacons gestellte Diaconissin dem heiligen Geist entsprechen; oder: daß der Bischof Christo,

*) II, 26, 4. 28, 2. III, 20, 2.

die Presbyter den Aposteln entsprechen*). Die Consequenz von diesem Priesterbegriff ist dann das eben so bestimmt wie bei Cyprian ausgesprochene Princip, daß alles Handeln der Christen vor Gott, alles ihr Darbringen von Opfern des Gebets, des Dankes, der Gaben, nur per sacerdotem geschehen dürfe, wenn es nicht rein vergeblich sein solle: *ὡς οὖν οὐκ ἔν ἐξὸν ἀλλογενῇ, μὴ ὕψτα λευίτην, προσενέγκαι τι ἢ προσελθεῖν εἰς τὸ θυσιασῆριον ἄνευ τοῦ ἱερέως, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε. Εἰ δέ τις ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου ποιῇ τι, εἰς μάτην ποιεῖ αὐτό· οὐ γὰρ αὐτῷ εἰς ἔργον λογισθήσεται. Ὡς γὰρ ὁ Σαουλ, ἄνευ τοῦ Σαμουὴλ προσενέγκας, ἤκουσεν ὅτι Μεματαιώται σοι, οὕτω καὶ πᾶς λαϊκός, ἄνευ τοῦ ἱερέως ἐπιτελῶν τι, μάταια πονεῖ**).* Daher darf denn auch ein Laie solche priesterliche Geschäfte nicht verrichten***).

Auch hinsichtlich der Opfer, deren Darbringung die wesentliche Function dieses sacerdotium ist, stimmen nun die apostolischen Constitutionen völlig mit Cyprian überein. Auch ihnen fällt der ganze Gottesdienst unter den Gesichtspunkt des Opfers: Gottesdienst halten heißt ihnen schlechtweg *ἀναφέρειν*, offerren†). Sie specificiren dabei die Opfer wie Cyprian. Es schlägt der altkirchliche Gesichtspunkt noch so weit bei ihnen durch, daß sie, auf das alttestamentliche Opferwesen zurückblickend, sagen: *αἱ τότε θυσίαι νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι, αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα νῦν προσφοραὶ αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος††).* Da ist festgehalten, daß der Christen Opfer in Gebet und Gaben bestehen; aber nach anderen Seiten hin sind die evangelischen Gesichtspunkte doch völlig verschoben. Erstens ist es irrig, wenn Gebet und Dankagung (Eucharistie,

*) II, 25, 12 bis 26, 4. III, 10. 11. 20.

**) II, 27, 1.

***) II, 27, 2. III, 10. 11.

†) 3. B. III, 20.

††) II, 25, 11.

also auch das Abendmahl) an die Stelle des alttestamentlichen blutigen Opfers getreten sein sollen, denn das blutige Opfer hat in Christo aufgehört, und Gebet und Eucharistie sind keine Fortsetzung oder Wiederholung desselben. Indem die apostolischen Constitutionen Gebet und Eucharistie an die Stelle der alttestamentlichen blutigen Opfer setzen, müssen sie denselben, wie sie allerdings auch thun, sühnende und sündentilgende Kraft beimessen. Sodann werden Gebet und Gaben, indem so die einen dem blutigen, die anderen dem unblutigen Opfer verglichen werden, von einander getrennt wider ihre Natur, und die Folge ist, daß die Gaben nicht als verkörpertes Dankgebet, sondern als Leistungen, als Vergebung und Gnade verdienende Werke erscheinen, auf welche es eigentlich ankommt, und zu welchen sich das Gebet nur begleitend, accessorisch verhält. Aber die apostolischen Constitutionen gehen nun auch in diese Anschauungen Cyprian's vollständig ein. Weil das bloße Gebet nicht genügt, soll man nicht leer vor dem Priester erscheinen: ἐργοπόνει, ἐνδελέχῃς, κοπία, πρόσφερε κυρίῳ τὰ ἐκυσιά σθ*). Wenn aber solche Gaben, die κυριακά genannt werden**), zum Gebet hinzukommen, so werden sie dem Geber als Werk angerechnet (αὐτῷ εἰς ἔργον λογισθήσεται) werden***). Die sündentilgende Kraft der Gaben und Almosen wird auf's Schärfste ausgesprochen; unter Beziehung auf Ps. 112, 9. Sprüchw. 16, 6. 11, 25 wird behauptet, daß Almosen die Sünder reinigen, und daß die Gerechtigkeit eines Menschen um so größer werde, je wohlthätiger er sei†). Aber auch zeitlicher Segen, Besserung seiner irdischen Habe und Wohlfahrt werden dem Wohlthätigen in Aussicht gestellt††). Denn Gott kennt den Geber, auch den heimlichen, und wird ihm den Lohn seiner Wohlthätigkeit geben öffentlich†††). In-

*) II, 36, 3. 4.

**) II, 24, 6.

***) II, 27, 1.

†) II, 35, 2. vgl. VII, 12. 1.

††) II, 34, 3.

†††) III, 4, 2. 14, 1. IV, 3, 2.

dessen soll diese Belohnung des Gebers auch durch das Gebet des Empfängers vermittelt werden. Der Geistliche, der die Gaben in Empfang nimmt, soll dem Bedürftigen, dem er davon mittheilt, den Geber nennen, und dieser soll für den Geber namentlich (ἐξ ὀνόματος) beten. Darum heißen und sind die Almosen empfangenden Armen, Wittwen, Waisen u. s. w. ein heiliger Altar Gottes, weil die Opfer der Gaben auf ihnen niedergelegt werden, und wiederum Gebet für die Geber von ihnen aufsteigt*). In diese den Anschauungen Cyprian's ganz entsprechende Opferlehre wird aber auch das Abendmahl vollständig hineingezogen: Abendmahl halten heißt schlechthin *προσφέρειν, προσφορά, ἀναφέρειν*. Das blutige Opfer ist in Christo aufgehoben, aber *ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων λογικῆν καὶ ἀναίμακτον καὶ τὴν μουσικὴν, ἥτις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται, τῷ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος***). Also, das blutige Opfer hat aufgehört, aber an seine Stelle ist das Abendmahl gesetzt, in welchem der Opfertod Christi unblutig wiederholt, unter den Symbolen des Brods und Weins sein Leib und Blut geopfert wird. Ueberhaupt ist diese ganze Stelle (VI, 18, 8. bis 23, 3) für die Art charakteristisch, wie man sich nun dem Alten Testament gegenüber fühlte. Es heißt hier: Gott gab zu Anfang im Decalog u. s. w. ein Gesetz, zur Unterstützung des natürlichen Gesetzes, welches aber ein Gesetz der Freiheit war, in welchem z. B. das Opfer nicht geboten, aber freigestellt war. Als aber Israel in der Wüste das goldne Kalb gemacht hatte, gab er ihnen das zwingende Gesetz mit seinen blutigen Opfern, Reinigungen, Waschungen, Verbotten u. s. w. Von diesem zwischen eingekommenen zweiten zwingenden Gesetz hat nun Christus Diejenigen, welche aus freiem Herzen an ihn glauben, erlöst. Indessen hat er sie damit nicht von allem und jedem Gesetz erlöst. Sondern Etlliches hat er abgethan, z. B. die blutigen Opfer. Anderes, z. B. den Decalog, hat er dagegen sogar

*) III, 4, 2. 14, 1. IV, 3, 2. II, 26, 5.

**) II, 57, 11. 14. 58, 2. VI, 23, 2.

verschärft. Nach Anderen endlich hat er bloß verändert: aus den täglichen Reinigungen nemlich hat er Eine Taufe gemacht; das Priesterthum soll fortan nicht mehr Einem Stamme Eines Volks, sondern den Besten (*ἀρίστοις*) befohlen sein; an die Stelle des blutigen Opfers soll das Abendmahl treten; es soll nicht mehr bloß zu Jerusalem, sondern von Aufgang bis Niedergang Gottesdienst gethan werden. — Man sieht, es konnten hiernach alle alttestamentlichen Vorschriften bezüglich des Priesterthums auf das Amt der Kirche angewendet werden, denn seiner Bedeutung nach sollte hiernach das Priesterthum hier wie dort dasselbe bleiben, nur die Personen dafür sollten hinfort in anderem Wege gewonnen werden.

Die Gaben sollen nicht von dem Geber selbst den Bedürftigen gegeben, sondern in die Kirche gebracht (*συνεισφέρεισθαι*), daselbst collectirt, dem Bischof direct oder durch den Diacon zugestellt werden*), und zwar nicht bloß, weil die Vertheilung der Bedürftigen da in besseren Händen ist, sondern auch weil dann das Opfer Gott angenehm, ein süßer Geruch des Wohlgefallens sein wird**). Es ist aber auch selbstverständlich, daß die Gaben, welche ja Vergebung der Sünden erwerben sollen, dem Priester gebracht werden müssen, weil ja derselbe in dieser Handlung zwischen Gott und dem Menschen der Mittler ist: *δώσεις τῷ ἱερεὶ τὰ ὀφειλόμενα αὐτῷ, ἀπαρχὴν ἁλωνος καὶ ληνοῦ καὶ περὶ ἁμαρτιῶν, ὡς μεσίτη θεοῦ καὶ τῶν δεομένων καθάρσεως καὶ παραιτήσεως***)*. Der Bischof verwendet dann den Ertrag dieser Darbringungen, wie wir es kennen, theils für sich und die Geistlichkeit überhaupt, theils für die Bedürftigen aller Art, die Wittwen, Waisen, Armen, Kranken, Fremdlinge, nach seinem Ermessen, nur Gott verantwortlich†). Wenn wir übrigens schon bei Tertullian und Cyprian eine Hinneigung zur Fixirung der Gaben, na-

*) III, 4, 2. II, 27, 4.

**) II, 34, 3.

***) II, 35, 3.

†) II, 24, 6. 25, 1. III, 3, 2. 4, 2.

mentlich für die Geistlichen, und in Folge dessen bei Letzterem schon eine Hindeutung auf die alttestamentlichen Erstlinge und Zehnten fanden, so erscheint dies in den ersten Büchern der apostolischen Constitutionen schon sehr ausgebildet. Es wird ganz geradezu ausgesprochen, daß der Herr die Christen zwar aus der Knechtschaft der Thieropfer für die Sünden, der Reinigungen, Waschungen u. s. w. frei gemacht habe, aber keineswegs auch von den Abgaben an die Priester und den Wohlthätigkeitserweisungen gegen die Bedürftigen*). Dem zu Folge werden denn die alttestamentlichen Vorschriften wegen der Erstlinge, Zehnten, freiwilligen Gaben direct auf die Christen angewandt, und für sie verbindlich genannt: die Christen sollen dem Priester die Früchte und Werke ihrer Hände bringen, nemlich ihre Erstlinge und Zehnten, ihre Erstlinge vom Getreide, Wein, Del, Obst, Wolle, von der Tenne und von der Kelter, und von Allem, was Gott ihnen darreicht**). In der näheren Ausführung aber stellt sich hier ein Unterschied zwischen den ersten sechs Büchern und dem siebenten heraus. Nach jenen nemlich sollen die Zehnten und Erstlinge zum Unterhalt der Geistlichkeit dargebracht, das für die Bedürftigen, die Armen, Wittwen, Waisen Erforderliche aber in Form freiwilliger Gaben collectirt werden***). Da erscheinen also nur die Gaben zum Unterhalt der Geistlichen fixirt, die Gaben für die Armen aber noch in der alten Freiwilligkeit. Im siebenten Buche dagegen wird verordnet, alle Erstlinge von der Kelter, Tenne, von Rindern und Schafen, frischem Brod, Most, Del, Honig, Obst den Priestern, alle Zehnten dagegen, Geld, Kleidung und von allerlei Habe für die Armen zu geben†). Da erscheint also auch das Geben an die Armuth bereits normirt. Es gehört eben dies zu denjenigen Ordnungen, welche zur Zeit der Abfassung dieser

*) II, 35, 1.

**) II, 25, 1. 34, 3. 35, 3.

***) II, 25, 1.

†) VII, 29.

Schrift noch nicht bestanden, sondern durch sie ins Leben eingeführt werden sollten. Uebrigens leuchtet ein, daß in dem Maaße, wie dies sich durchsetzte, das ganze Opfergabenwesen ein anderes werden mußte, nicht allein insofern als das Princip der Freiwilligkeit zurücktrat, sondern auch insofern als die Darbringungen dieser Art nicht mehr in der Kirche und in gottesdienstlicher Form geschehen konnten.

Wir fügen hier auch Das an, daß die ersten sieben Bücher der apostolischen Constitutionen auch hinsichtlich der Arcandisciplin mit Cyprian und Origenes auf gleichem Boden stehen: *φωλαττέσθωσαν δὲ αἱ θύραι, μὴ τις ἄπιστος εἰσέλθοι ἢ ἀνόητος*, heißt es vom Abendmahlsact*). Eine Diaconissin soll sich bei ihrer Armenpflege, namentlich gegen Heiden, nicht darauf einlassen, Unterweisung in den christlichen Dogmen und Dingen geben zu wollen, sondern die Wißbegierigen an die Bischöfe und Presbyter verweisen, *χρὴ γὰρ ἐν τοῖς μυστικοῖς μὴ προδύτην εἶναι, ἀλλ' ἀσφαλῆ**)*. Zum Opferact sollen Alle die in schweren Sünden liegen, als Betrüger, Hurer, Ehebrecher, Räuber u. s. w. u. s. w., nicht zugelassen, und ihre Gaben sollen nicht angenommen werden, ehe sie bereuen, denn ihre Opfer sind unrein, und weder ihre Gebete noch die Fürbitten für sie werden erhört***). Also vom Act der Oblationen und des Abendmahls sollen sowohl die Uneingeweihten, d. h. die Ungetauften, als auch alle mit schweren Sünden Beladenen bis auf geleistete Buße fern gehalten werden. Es soll auch von Dem, was da geschieht, und von den tieferen christlichen Dogmen zu Uneingeweihten nicht gesprochen werden. Dagegen sollen zu dem Act der Lectionen und der Predigt die Pönitenten von dem Augenblick an, da sie Reue zeigen und sich der Buße unterwerfen, und die Katechumenen von dem Anfang ihres Katechumenats an, und selbst die lernbegierigen Heiden zugelassen werden†). Nur

*) II, 57, 14.

**) III, 5, 2. 3.

***) VI, 6—10.

†) II, 14, 2. 15, 1. 16, 1—3. 38, 2. 39, 2. 3.

die Häretiker sollen, so lange sie nicht Buße thun, nicht allein von dem Act der Oblationen und des Abendmahls, sondern auch von dem Act der Lectionen und des Wortes, ganz und gar fern gehalten werden*).

Wenden wir uns hiernach zu dem Einzelnen, und zunächst zu den gottesdienstlichen Zeiten, so finden wir das Kirchenjahr (vergl. V, 13—20) nach seinen Hauptgliederungen vollständig ausgebildet. Sein Anfang wird von Ostern an gerechnet, so daß der April als der erste Monat gilt**). Gleichwohl werden die Feste nicht von Ostern an, sondern mit Weihnacht anhebend aufgezählt, denn die Aufzählung bewegt sich an der Erzählung des Lebens und Werks des Herrn fort. Wir sehen darin die erste Spur von dem Widerstreit zwischen der Entstehung des Kirchenjahrs und seiner ausgebildeten Gestalt. Da nemlich das Kirchenjahr sich von dem Osterfest aus gebildet hatte, so war es natürlich, den Anfang desselben auch von da an zu rechnen. Nun aber bildete sich das Kirchenjahr wenigstens in seiner Festhälfte zu einer Auseinanderlegung des Lebens und Werks des Herrn aus, und so verlegte sich natürlich der Anfang des Kirchenjahrs nach Weihnacht zurück, indem Ostern in das Centrum trat. Bekanntlich hat später die letztere Anschauung über die erstere den Sieg davon getragen. Als erstes Fest also, sagt unsere Quelle, soll das Fest der Geburt des Herrn, das Weihnachtsfest, und zwar am 25ten des 9ten Monats (December) gefeiert werden. Man hat diese Stelle unserer Quelle für interpolirt gehalten, nicht allein weil das Weihnachtsfest anderswo nicht vor dem J. 360 erscheint, sondern namentlich darum, weil Chrysostomus in einer im J. 386 gehaltenen Homilie erzählt, daß in Antiochien das Weihnachtsfest kaum zehn Jahre bestche. Aber hieraus folgt nur, daß das Weihnachtsfest keineswegs zur Zeit der Abfassung unserer Schrift allgemein in Syrien und namentlich nicht in Antiochien gefeiert wurde,

*) VI, 18, 1 ff.

**) V, 13, 14, 1.

sondern daß diese Vorschrift gerade zu denen gehört, welche etwas Neues einzuführen oder eine örtliche Observanz in weiteren Kreisen geltend zu machen suchen. Wir halten daher diese Stelle nicht für interpolirt. Vielmehr ist dies — nächst der oben (S. 350) erwähnten schwankenden Aeußerung des Clemens von Alexandrien — die erste Spur von der Weihnachtsfeier. Wie man auf den 25ten December gekommen, ist nicht mehr zu ermitteln. Für alle die Hypothesen, daß das christliche Weihnachtsfest auf die in diese Jahreszeit fallenden heidnischen Saturnalien, Brumalien u. s. w. sich zurückleite, bieten die apostolischen Constitutionen nicht den geringsten Anhalt. Solche Hypothesen sind überhaupt überflüssig und grundlos; die Christen wissen, warum die Kirche ein Weihnachtsfest feiert. Daß sich, als das Weihnachtsfest einmal da und in dieser Jahreszeit da war, demselben allerlei im Volksleben aus den heidnischen Festen derselben Jahreszeit her vorhandene Sitten und Gebräuche im Wege der Umbildung ins Christliche angeschlossen, und daß dann wieder auf solche Sitten und Gebräuche von den Homileten Bezug genommen wurde, ist etwas Selbstverständliches, und beweist für einen Ursprung des Weihnachtsfestes oder auch nur seines Tages gar Nichts. Eben so wenig ist auf die Herleitung des Festes aus jüdischen Sitten, oder aus häretischen Kreisen, oder aus dem Gegensatz gegen häretische Anschauungen Etwas zu geben. Es giebt doch wahrlich der positiven und immanenten Gründe für eine Feier der Geburt unseres Herrn genug, daß man zu solchen negativen und neben der Sache liegenden Motiven nicht zu greifen braucht; die Wahl des 25ten December aber ist eben nicht mehr aufzuklären. Auch Das darf nicht Verwunderung erregen, daß das Weihnachtsfest erst so spät entstand: das Centrum des Werkes des Herrn ist nicht seine Geburt, sondern sein Sterben und Auferstehen, so bildete sich ganz sachgemäß erst das Passahfest, und dann nach rückwärts das Geburtsfest, wie nach vorwärts das Pfingstfest. Zunächst nach dem Weihnachtsfest soll nach den apostolischen Constitutionen das Epiphaniafest, und zwar am 6ten des 10ten

Monats (Januar) gefeiert werden*). Seit der unsicheren Spur bei Clemens von Alexandrien (oben S. 350) ist dies die erste verlässliche Nachricht von der Feier des Epiphaniastestes. Bekanntlich kennt das Alterthum drei Bedeutungen dieses Festes: die orientalische Kirche bezog es gemeiniglich auf die Taufe Christi, seltener auf die Hochzeit zu Cana, die occidentalische auf die Weisen aus dem Morgenlande. Wenn die apostolischen Constitutionen die Bedeutung des Epiphaniestestes dahin angeben: καὶ ἦν ὁ κύριος ἀνάδειξεν ὑμῶν τῆς οἰκίας θεότητος ἐποίησατο, so vertreten sie jedenfalls die orientalische Auffassung, und wahrscheinlich auch nur die erstere Version derselben. Wenigstens werden wir nachher sehen, daß das achte Buch**) es entschieden nur als Tauffest kennt. Eine weitere Entwicklung des Weihnachtscyclus kennt unsere Quelle noch nicht.

Es folgt die Quadragesima***). Wir haben (oben S. 349) gesehen, daß ein Fasten vor Ostern bereits zur Zeit des Irenäus allgemein üblich war, wenn auch mit großen Schwankungen hinsichtlich der Zeitdauer, und daß auch die Zahl Vierzig bereits gefunden war. Unsere Stelle nun trennt die Quadragesimalfasten von den Passahfasten, *νηστεία τῷ πάσχα*, indem sie unter den letzten die sechs Tage der stillen Woche von Montag bis Sonnabend einschließlich versteht, welche sie ebenfalls als Fasttage aber außer den vierzig Tagen gehalten wissen will. Es sollen also erstens vierzig Tage vor dem Montage nach Palmarum (um die spätere Bezeichnung des Tages zu gebrauchen) gefastet werden. Da nun an den Sonntagen und Sabbathen (mit Ausnahme des großen Sabbath) nicht gefastet werden durfte†), so griffen diese vierzig Tage bis auf den Sonntag zurück, der später Septuagesimä heißt. Diese mithin von Septuagesimä bis

*) V, 13.

**) VIII, 33.

***) V, 13.

†) V, 20.

Palmarum laufenden Quadragesimalfasten sollen dienen *ἐκ μνήμην τῆς τοῦ κυρίου πολιτείας τε καὶ νομοθεσίας*, sind also eine Bußzeit. An diese Quadragesima schließt sich dann zweitens die *νηστεία τοῦ πάσχα*, laufend vom Montag bis Sonnabend der stillen Woche*). Diese stille Woche behandeln die apostolischen Constitutionen ganz historisch, sie führen aus, wie am Montag die Juden den Rathschlag wider den Herrn zu fassen anfangen, wie die Berathung den Dinstag überwährte, wie sie am Mittwoch den Entschluß der Kreuzigung faßten, und Judas den Herrn verkaufte, wie am Donnerstag das Passahmahl, der Kampf in Gethsemane, der Verrath, das Verhör vor Kaiphas stattfanden, wie am Freitag die Verhöre vor Hannas und Pilatus, darnach die Kreuzigung, der Tod, das Begräbniß statthatten, wie der Herr am Sonnabend im Grabe lag, am Sonntag früh aber auferstand und erschien. In der Erinnerung hieran nun soll diese sechs Tage gefastet werden, und zwar am Montag, Dinstag und Donnerstag wegen der Missethat der Juden und so, daß man um ihr Verderben traure und für die Verlorenen bete, am Mittwoch wegen des Verraths des Judas, am Freitag wegen des Leidens Christi, am Sonnabend, an welchem als am Tage der Ruhe von der Weltschöpfung sonst nicht zu fasten ist, weil an diesem Sabbath der Welterschöpfer noch unter der Erde war. In allen diesen sechs Tagen soll man Wein und Fleisch meiden, nur Brod, Salz, Gemüse essen und Wasser trinken, denn es sind Tage der Trauer und nicht des Festes. Am Freitag und Sonnabend soll man gar nicht essen bis zum Hahnenschrei; wer es die zwei Tage nicht aushalten kann, soll wenigstens den Sonnabend ganz fasten; denn es sind die Tage, da der Bräutigam weggenommen war. An den ersten vier Tagen der stillen Woche dagegen mag man Abends um die neunte Stunde essen. Diese Bestimmungen über die Quadragesima und die stille Woche dürften aber allerdings auf Rechnung der Interpolation kommen und späteren Da-

*) V, 13—15. 18—19, 1.

tums sein. Sie setzen nemlich voraus, daß Ostern stets auf einen Sonntag falle; wir werden aber sogleich sehen, daß es erweislich Interpolation ist, wenn der jetzige Text unserer Schrift die antiquartodecimanische Osterberechnung vertritt. Am Abende des Sonnabend soll dann die Gemeinde zur Ostervigilie (die wir oben S. 348. 354 schon bei Tertullian fanden) gottesdienstlich zusammenkommen, und unter Gebet, Vorlesung des Gesetzes, der Propheten, der Psalmen, ihre Katechumenen taufend, und dem Volk die Heilslehren predigend, auch für Israel um seine einstige Bekehrung betend, wachen bis an den Hahnenschrei, bis der Sonntagmorgen anbricht*). Dann sollen sie zu fasten aufhören, und Ostern halten, indem sie das Abendmahl feiern und festlich fröhlich sind, weil als Unterpfand der Auferstehung unser Herr Jesus Christus auferstanden ist von den Todten**). Hinsichtlich der Zeit des Osterfestes (s. oben S. 344 ff.) entscheidet sich der jetzige Text unserer Quelle gegen die Feier desselben mit den Juden, also gegen die Quartodecimaner, und dafür daß es immer auf einen Sonntag fallen müsse. Inmitten war aber noch ein anderer Streit darüber aufgekommen, wie der 14te Nisan gegen das Frühlingsäquinocmium zu berechnen sei, und es waren eine Reihe verschiedener Berechnungsarten entstanden***). Unsere Quelle vertritt bei dieser Frage das Interesse, daß nicht zwei Osterfeste in Ein Jahr fallen sollen, und giebt dann genau die Bestimmungen, welche das Concil zu Nicäa in dieser Sache traf. Aber dieser ganze Abschnitt über die Osterzeit ist erweislich unächt. Denn Epiphanius†) citirt diese Stelle der apostolischen Constitutionen; nach ihm aber haben dieselben vielmehr ihren Lesern eingeschärft: sie sollten nicht berechnen, sondern es machen wie ihre Brüder aus der Beschneidung, und mit diesen zusammen Ostern halten, aber

*) V, 19. 2.

**) V, 19. 2. 4.

***) Euseb. hist. eccles. VII, 20.

†) Epiph. haer. LXX, 10. 11.

freilich dem Inhalte nach in gegensätzlicher Weise so, daß wenn die Juden ihr Passahmahl hielten und fröhlich waren, sie als Christen vielmehr trauerten und um die Missethat der Juden klagten, und daß dagegen, wenn die Juden ungesäuertes Brod mit bitteren Kräutern äßen und traurig waren, sie sich der Auferstehung des Herrn freuten und fröhlich waren. Darnach waren also die achten, aus dem letzten Viertel des dritten Jahrhunderts herrührenden Constitutionen vielmehr quartodecimanisch, was auch zu ihrem Vaterlande, Syrien, paßt; und der jetzige Text rührt aus einer nach dem Concil von Nicäa vorgenommenen Interpolation her; womit freilich, wie schon bemerkt, auch die Bestimmungen des jetzigen Textes über die Quadragesima und die stille Woche einer späteren Zeit zugewiesen sind. Acht Tage nach dem Ostersonntage soll der Sonntag, an welchem der Herr dem Thomas seine Hände und seine Seite zeigte als Fest, als Ofteroctave begangen werden*). Die Festoctaven, von denen wir hier die erste Spur finden, führen sich auf das alttestamentliche Vorbild der achten Tage der hohen Feste zurück. Ein Mehreres giebt unsere Quelle über den Ofterocyclus nicht, und es ist dies wohl zu bemerken: wenn wir in einzelnen Angaben spätere Aenderungen haben erkennen müssen, so darf man dies doch nicht weiter als eben auf die angedeuteten Punkte ausdehnen, denn unsere Quelle erwähnt im Uebrigen sehr Vieles nicht, was bereits in der Mitte des vierten Jahrhunderts in voller Uebung stand, schweigt z. B. über den Palmsonntag, den Gründonnerstag ganz.

Von dem Pfingstocyclus haben wir schon (oben S. 348) bei Tertullian und Irenäus gesehen, daß die fünfzig Tage nach Ostern als kirchliche Freudenzeit gefeiert wurden, daß man da auch an den Stationstagen nicht fastete, und immer stehend betete. Dies wiederholt uns nun unsere Quelle**). Wenn aber die Ausdrücke Tertullian's uns darüber in Zwei-

*) V, 19. 5.

**) V, 20, 8.

fel ließen, ob man schon die einzelnen Tage der Himmelfahrt und Pfingsten in diesem Zeitraum ausgezeichnet habe, so führt uns da unsere Quelle weiter. Vierzig Tage nemlich nach dem Ostersonntag, am Donnerstag und den vier vorausgehenden Tagen soll das Himmelfahrtsfest gefeiert werden. Es soll sein zur Erinnerung des Hingangs des Herrn zum Vater, seines Sitzens zur rechten Hand der Kraft, seines bis zur Niederlegung seiner Feinde währenden Regiments, und seiner glorreichen Wiederkunft zum Gericht. Alles dies legt unsere Quelle noch in das Himmelfahrtsfest zusammen*). Zehn Tage weiter, am fünfzigsten Tage nach dem Ostersonntage soll dann das Pfingstfest, das Fest der Ausgießung des heiligen Geistes, gefeiert werden**). Und zwar soll diese Festfreude die ganze auf den Pfingstsonntag folgende Woche andauern, so daß also diese Pfingstwoche als Festwoche hingestellt wird***); aber von einem Abschluß derselben, von einer Pfingstoctave ist in unserer Quelle noch nicht die Rede. Dagegen soll die auf den Sonntag nach Pfingsten folgende Woche als Fastenwoche gehalten werden†), *δίκαιον γὰρ καὶ εὐφρανθῆναι ἐπὶ τῇ ἐκ θεῶ ὁπωρεῖ, καὶ νηστεῦσαι μετὰ τὴν ἄνεσιν*.

Wir sehen also die Anordnung der Festhälfte des Kirchenjahrs nach ihren Hauptmomenten fertig. Dagegen macht unsere Quelle noch keinen Versuch, die Sonntage der festlosen Hälfte des Kirchenjahrs und die zwischen den Festen liegenden Sonntage (mit Ausnahme derer der Quinquagesima) in bestimmtes Verhältniß zum Kirchenjahr zu bringen. Auch dazu, dem Jahr des Herrn ein Jahr der Kirche einzubauen, macht unsere Quelle noch keinen Ansat; denn obgleich sie Märtyrertage kennt, so bringt sie dieselben doch noch nicht in bestimmte Jahresstelle und Ordnung. Dieselben erscheinen vielmehr hier noch wie früher als außerordentliche, als Wochengottesdienste.

*) V, 19, 6.

**) V, 20, 2.

***) V, 20, 7.

†) V, 20, 7.

In der gottesdienstlichen Anordnung der Woche weicht unsere Quelle sehr wesentlich von Tertullian und Cyprian ab. Es tritt hier der Unterschied des Provinziellen, und der Gegensatz des Orientalischen und Occidentalischen sehr bestimmt heraus. Zwar täglichen Kirchenbesuch will unsere Quelle auch. Wiederholt vermahnt sie dazu*), und man spürt auch hier, wie bei Tertullian und Cyprian, an der Dringlichkeit dieser Ermahnungen und an der wiederholten Aufforderung der Bischöfe, das Volk über diese Sache zu belehren, daß mit diesem täglichen Kirchenbesuch etwas Neues verlangt, und daß diesem Verlangen nicht in dem gewünschten Maaße entsprochen wird. Aber die Ausführung ist nun doch eine ganz andere: Von einem täglichen Abendmahlsgottesdienst ist hier keine Rede; im Gegentheil wird dieser durchaus dem Sonntag reservirt**), und der tägliche Gottesdienst nur als Gebetsgottesdienst hingestellt. Solcher Gebetsgottesdienste aber sollen täglich zwei, Morgens und Abends stattfinden. Täglich früh vor allem Werke, und Abends wieder soll die Gemeinde in der Kirche zusammenkommen, um Psalmen zu singen und zu beten, Morgens um zu bitten, Abends um zu danken für alle von Gott empfangene Gnade. Morgens soll der 63ste, Abends der 141ste Psalm gesungen werden***). An einer anderen Stelle†) heißt es, daß die Büßenden zur Gemeinschaft des Gebetes nicht zugelassen, sondern vor dem Gebete entlassen werden, aber gleichwohl die täglichen Gottesdienste besuchen sollen. Hieraus dürfen wir schließen, daß die Gebete dieser täglichen Metten und Vespers eben so eingerichtet waren, wie im sonntägigen Gottesdienst das allgemeine Kirchengebet, daß nemlich erst der Reihe nach für die Katechumenen, Energumenen, Büßenden gebetet, daß die betreffende Klasse nach jedem Fürgebet entlassen, und daß

*) II, 36, 3. 59, 1 ff. VII, 9.

**) II, 59, 2.

***) II, 36, 3. 59, 1.

†) II, 39, 3.

dann schließlich das eigentliche Gebet der Gemeinde gesprochen ward. So hat es auch das achte Buch der Constitutionen*). Vielleicht haben wir auch noch diese Gebete der eigentlichen Gemeinde, in dem Morgengebet und dem Abendgebet, welche sich am Ende des siebenten Buches angehängt befinden**). Das Morgengebet lautet: „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. Wir loben Dich, wir preisen Dich, wir benedeien Dich, wir ehren Dich, wir anbeten Dich durch den großen Hohenpriester, Dich den ungeschaffenen Einen Gott, den unzugänglich Alleinigen um Deiner großen Herrlichkeit willen, Herr himmlischer König, allmächtiger Gott Vater; Herr Gott, Vater Christi des unbefleckten Lammes, das der Welt Sünde trägt, nimm unsere Bitte an, der Du sitzt über den Cherubim; denn Du allein bist heilig, Du allein bist der Herr, Jesus, der Gesalbte des Gottes aller geschaffenen Creatur, unseres Königs, durch welchen Dir Preis, Ehre und Ruhm sei.“ Das Abendgebet lautet: „Lobet, Kinder, den Herrn, lobet den Namen des Herrn. Wir loben Dich, wir preisen Dich, wir benedeien Dich um Deiner großen Herrlichkeit willen, Herr, König, Vater Christi des unbefleckten Lammes, das der Welt Sünde trägt; Dir gebührt Lob, Dir gebührt Preis, Dir gebührt Ehre, Dir dem Gott und Vater durch den Sohn in dem heiligen Geiste von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen. Jetzt lässest Du Deinen Diener, Herr, in Frieden fahren nach Deinem Wort, denn meine Augen haben Dein Heil gesehen, welches Du bereitet hast Angesichts aller Völker, ein Licht zu erleuchten die Heiden und zum Preis Deines Volkes Israel.“ Es sind dies nächst der Präfation und dem Sanctus die ersten Formulare, die wir treffen; und selbst wenn sie nicht für gottesdienstlichen, sondern für privaten Gebrauch sollten bestimmt gewesen sein, sind sie für uns von dem entschiedensten Interesse: ihr reicher liturgischer Inhalt hat die Stamina hergegeben

*) VIII, 35—39.

**) VII, 47. 48.

für das große und kleine Gloria, das Et in terra, das „Einer ist heilig“, das Agnus Dei, das Nunc dimittis, für alle diese liturgischen Stücke, welche die Kirche Gottes bis auf diesen Tag gesungen hat. Außer diesen täglichen Gottesdiensten sollen die Christen auch privatim die Gebetsstunden halten. Aber auch hier tritt eine Abweichung unserer Quelle heraus: sie kennt nur drei Gebetsstunden, Morgens, Mittags und Abends. Zu diesen dreien Malen soll der Christ das Vater unser, als das in der Kindschaft des Vaters erhaltende Gebet, beten. Das Vater unser hat hier die Dorologie: *ὅτι οὐ ἐστὶν ἡ βασιλεία εἰς τὰς αἰῶνας*; auch bei dem Taufritus unserer Quelle hat es die Dorologie, aber die vollständige*). Außerdem wird auch für das Mittagstischgebet noch ein Formular gegeben, das aber liturgische Bedeutsamkeit nicht hat**).

In der Woche treten nun aber verschiedene Tage mit verschiedener Bedeutung noch besonders heraus. Vor allen der Sonntag, nach allgemeiner Anschauung als Tag des Herrn, als Auferstehungstag im Unterschiede vom Sabbath gefast***). Mit einem *μάλιστα δέ* wird er über alle anderen Tage der Woche hinausgehoben, sein Gottesdienst über die anderen Gottesdienste der Woche gestellt, der Besuch seiner Gottesdienste zur vorzugsweisen Pflicht gemacht†). Wenn Christen sich erzürnen und vor das bischöfliche Schiedsgericht gehen, so soll solch Gericht am Montage gehalten werden, damit die Partheien zum Sonntage wieder versöhnt sind††); das beweist Beides, die bevorzugte Stellung des Sonntags, und daß Communion nur am Sonntage stattfand. Die Auszeichnung des Sonntags bestand darin, daß an ihm nicht gefast†††), stehend gebetet*], und vollständiger Gottesdienst

*) VII, 24. III, 18, 2.

**) VII, 49.

***) VII, 30. 36, 2. 3.

†) II, 59, 2.

††) II, 47, 1.

†††) V, 20. VII, 23, 2.

*] II, 59, 2.

mit Verlesung des alten Testaments, Predigt des Evangeliums, Opferdarbringung, und Communion gehalten*) wurde. Da nun aber am Sonntage außer diesem Hauptgottesdienst auch, wie täglich, Mette und Vesper stattfand, so hatte der Sonntag drei Gottesdienste, und die Gemeinde stand drei Mal betend vor ihrem Gott, wie unsere Quelle sagt, zur Erinnerung an die Auferstehung des Herrn nach drei Tagen**). Wenn auch der Sonntag als Freudentag begangen ward, so sollte doch darum kein unheiliges Thun und Geschwäg an ihm statthaft sein***). Von Arbeitseinstellung weiß unsere Quelle noch Nichts. Nächst dem Sonntage wird der Sonnabend, der Sabbath, am meisten ausgezeichnet. Es ist dies eine Folge des orientalischen, dem Judenthume mehr geneigten Standpunkts unserer Quelle. Er wird ganz alttestamentlich als *κατάπαυσις δημιουργίας, τελείωσις κόσμου, νόμων ζήτησις, αἶνος εἰς θεὸν εὐχάριστος ὑπὲρ ὧν ἀνθρώποις ἐδωρήσατο*, gefast†). Die Gemeinden werden vermahnt, an ihm die Kirchen vorzugsweise zu besuchen††). Uebrigens besteht seine einzige Auszeichnung darin, daß an ihm nicht gefastet, und nicht knieend gebetet werden soll; dies geschah nur an dem Sabbath vor Ostern†††). Hinsichtlich der Gottesdienste findet zwischen ihm und den anderen Wochentagen kein Unterschied statt; und das Ruhen im jüdischen Sinne wird geradezu verneint. Im Gegensatz zu dem Sonntage und Sabbath sollen dagegen der Mittwoch und Freitag, ersterer als der Tag da Judas den Herrn verkaufte, letzterer als Tag der Kreuzigung als Fastentage mit knieendem Gebet gehalten werden*]. Es sind die alten, uns schon durch Tertullian bekannten Stationstage.

*) Ibid.

**) Ibid.

***) V, 10.

†) V, 15, 1. VII, 36, 2.

††) II, 59, 2. V, 20, 8.

†††) V, 15, 1. 20, 8. VII, 23.

*] V, 20, 8. VII, 23, 1.

Außerdem kennt unsere Quelle an irregulären Gottesdiensten nur die Gottesdienste für die Verstorbenen und die Märtyrer und die Agapen. Was die ersteren betrifft, so soll man die Leichen der Entschlafenen, wenn sie gläubig in dem Herrn verstarben, unter Psalmengesang nach den Coemeterien geleiten; außerdem soll man sich auf den Coemeterien versammeln, und die heiligen Bücher verlesen und Psalmen singen für die entschlafenen Märtyrer und alle Heiligen von Anfang her und die im Herrn entschlafenen Brüder, auch die Eucharistie sowohl in den Kirchen als auch auf den Coemeterien opfern*). Das ist Alles was unsere Quelle Bezügliches bietet. Man sieht auf der einen Seite das Bestreben, Alles mehr zu formiren, die Form auch der Nebengottesdienste von der des Hauptgottesdienstes zu entlehnen, und diesen mit anderen kirchlichen Handlungen in Verbindung zu setzen; anderer Seits bleibt unsere Quelle bei den alten Anschauungen stehen, nicht nur insofern als sie die Gottesdienste zum Andenken der Märtyrer und Verstorbenen wesentlich aus dem Gesichtspunkt der für sie und ihr Heil geschehenden Fürbitten und Opfer ansieht, sondern auch insofern als sie ungeachtet aller Verherrlichung, die sie sonst für die Märtyrer hat, dennoch die Märtyrer in der zur Rede stehenden Beziehung nicht von den anderen im Herrn Verstorbenen unterscheidet, sondern für die Einen wie für die Anderen opfern läßt. Die Agapen, hier nach Luc. 14, 13 *δοχαί* genannt und nach diesem Vorbilde auch gestaltet, erscheinen hier als Gastmähler, welche reiche Gemeindeglieder den Gemeindearmen gaben, um sie bei dieser Gelegenheit zu beschenken; es werden die Raten bestimmt, in welchen die verschiedenen clericalen Grade an diesen Geschenken participiren sollen**). Die Agapen sind hiemit ihrer ursprünglichen, ja überhaupt der gottesdienstlichen Bestimmung ganz entfremdet; sie werden nun auch bald in der Kirche verboten, weil sie den Reichen zum Großthun Anlaß geben.

*) VI, 30, 1.

**) II, 28, 1. 2.

Schon bei Cyprian sahen wir, und sehen hier wieder, daß man bereits allgemein eigne gottesdienstliche Gebäude (*κυριακά, ἐκκλησίαι*) hatte. Unsere Quelle giebt uns nun aber zuerst eine Beschreibung derselben, und stellt Regeln für ihre Einrichtung und Raumbenutzung auf*). Sie geht davon aus, daß eine Gemeinde mit ihrem Bischof, ihren Presbytern und Diaconen, einem Schiffe mit Schiffshauptmann, Bootslenten, Schiffern und Passagieren gleiche, und fordert darnach: Das Gebäude soll ein sich von Westen nach Osten streckendes Oblongum sein. Es theilt sich zunächst in einen östlichen und westlichen Theil. Im östlichen Theil sollen auf beiden Seiten kleine Nebengemächer (*παστοφόρια*) zur Aufbewahrung der Ueberbleibsel von den Abendmahlsselementen**) und anderer gottesdienstlicher Utensilien angebracht sein. In der Mitte dieses östlichen Theils soll der Sitz (*θρόνος*) des Bischofs stehen, zu dessen beiden Seiten sollen die Presbyter ihre Sitze haben, und die Diaconen in Amtstracht, aber leichter als die Presbyter und der Bischof gekleidet, sollen daneben stehen. Vor dem Sitze des Bischofs stand der Altar, dessen unsere Quelle an dieser Stelle nicht, wohl aber sonst***) erwähnt. Der Altar hatte keine Altarwand, weil die cathedra des Bischofs sonst nicht würde zu sehen gewesen sein, sondern einfache Tischform. Auch stand der die Altargebete haltende Geistliche nicht so vor demselben, daß er der Gemeinde abgewendet gewesen wäre, sondern hinter demselben der Gemeinde zugewendet. Der westliche Theil ist der Raum für die Gemeinde. In der Mitte desselben, dem östlichen Theile zu, steht das pulpitem des Pectors; der übrige Raum dient der Gemeinde zu ihren Sitzplätzen, ist aber wieder der Länge nach durchgetheilt, die eine Seite dem männlichen Theile, die andere dem weiblichen Theile zugewiesen, und so daß zu der Männerseite wie zu der Weiberseite besondere Eingänge führen. Da

*) II, 57, 1 ff.

**) VIII, 13, 4.

***) Z. B. II, 25, 5.

nun aber die Gemeinde nicht bloß einem Schiffe, sondern auch einer vom Hirten wohl in Ordnung gehaltenen Heerde gleicht, so sollen auch weder die Männer auf ihrer Seite, noch die Weiber auf der ihrigen unterschiedlos sitzen, sondern die älteren Männer sollen voran sitzen, die jungen Männer hinten sitzen oder stehen, und die ganz zarten Knaben sollen die Väter zu sich nehmen; gleicherweise sollen die Greisinnen, Wittwen und asketischen Jungfrauen vornan, hinter diesen die verheiratheten Frauen und Mütter sitzen, hinter diesen die jüngeren Mädchen sitzen oder stehen, und die kleinen Töchter von ihren Müttern zu sich genommen werden. Ueber die Einhaltung dieser Ordnung Seitens der verschiedenen τάξεις, und darüber daß Niemand schwache, lache, dem Anderen zunicke u. s. w., sollen die Diaconen und Diaconissinnen wachen. Auch in dieser Beschreibung des gottesdienstlichen Raums beurfundet unsere Quelle ihr Alterthum. Es ist noch Alles so geordnet, wie der christliche, evangelische Gemeindegottesdienst es fordert; von einer Dreitheilung des Kirchenraums, von der ganzen Anwendung des Vorbildes der Stiftshütte und des a. t. Tempels auf die Einrichtung der christlichen Kirchen noch keine Spur.

Betrachten wir nun schließlich die Form des sonntägigen Hauptgemeindegottesdienstes, so giebt uns unsere Quelle, zum ersten Male wieder seit Justinus, eine fortlaufende Beschreibung desselben und seiner Abfolge. Wir theilen vorweg diese Stelle*) mit, um an die Betrachtung derselben alles Einzelne, was unsere Quelle sonst darbietet, anzureihen: ὁ ἀναγνώτης ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἐξῶς ἀναγινωσκέτω τὰ Μωσέως καὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, τὰ τῶν κριτῶν καὶ τῶν βασιλείων, τὰ τῶν παραλειπομένων καὶ τῆς ἐπανόδου πρὸς τοῦτοις τὰ τοῦ Ἰωβ καὶ τοῦ Σαλομώνος καὶ τὰ τῶν ἐκκαθάρσεων προφητῶν. Ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων, ἕτερός τις τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκρουσίγια ὑποψαλλέτω. Μετὰ τοῦτο αἱ πράξεις αἱ ἡμέτεραι ἀναγινωσκέσθωσαν καὶ ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ συνεργοῦ ἡμῶν,

*) II, 57, 5—14.

ὡς ἐπέσειλε ταῖς ἐκκλησίαις καθ' ὑφήγησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος· καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἀναγινωσκέτω τὰ εὐαγγέλια, ἃ ἐγὼ Ματθαῖος καὶ Ἰωάννης παρεδώκαμεν ὑμῖν καὶ ἃ οἱ συνεργοὶ Παύλου παρελιφότες κατέλειψαν ὑμῖν Λουκᾶς καὶ Μάρκος. Καὶ ὅταν ἀναγινωσκόμενον ἢ τὸ εὐαγγέλιον, πάντες οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς στηκέτωσαν μετὰ πολλῆς ἡσυχίας· γέγραπται γὰρ „σιώπα καὶ ἄκουε Ἰσραὴλ“· καὶ πάλιν „σὺ δὲ αὐτοῦ· στῆθι καὶ ἀκούσῃ“. Καὶ ἐξῆς παρακαλείτωσαν οἱ πρεσβύτεροι τὸν λαόν, ὁ καθεὶς αὐτῶν ἄλλα μὴ ἅπαντες· καὶ τελευταῖος πάντων ὁ ἐπίσκοπος, ὅς ἔοικε κυβερνήτῃ. Darauf folgt die oben mitgetheilte Beschreibung, wie die Gemeinde nach ihren τάξεις sitzen solle, und dann weiter: Καὶ μετὰ τοῦτο συμφώνως ἅπαντες ἐξανασάντες καὶ ἐπ' ἀνατολὰς κατανοήσαντες, μετὰ τὴν τῶν κατηχομένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον προσευξάσθωσαν τῷ θεῷ τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολὰς, ὑπομνησκόμενοι καὶ τῆς ἀρχαίας νομῆς τοῦ κατὰ ἀνατολὰς παραδείσου, ὅθεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ἀθετήσας τὴν ἐντολὴν ὕφους συμβουλία πεισθεὶς, ἀπεβλήθη. Οἱ δὲ διάκονοι μετὰ τὴν προσευχὴν οἱ μὲν τῇ προσφορᾷ τῆς εὐχαριστίας σχολαζέτωσαν ὑπηρετούμενοι τῷ τοῦ κυρίου σώματι μετὰ φόβου, οἱ δὲ τοὺς ὄχλους διασκοπεύωσαν καὶ ἡσυχίαν αὐτοῖς ἐμποιεῖτωσαν. Λεγέτω δὲ ὁ παρὲς τῷ ἀρχιερεὶ διάκονος τῷ λαῷ „Μὴ τις κατὰ τινος, μὴ τις ἐν ὑποκρίσει“. Εἶτα καὶ ἀσπαζέσθωσαν ἀλλήλους οἱ ἄνδρες καὶ ἀλλήλας αἱ γυναῖκες τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα· ἀλλὰ μὴ τις δολίως, ὡς Ἰούδας τὸν κύριον φιλήματι παρέδωκεν. Καὶ μετὰ τοῦτο προσευχέσθω ὁ διάκονος ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας ἀπάσης καὶ παντὸς τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν καὶ ἐκφορίων, ὑπὲρ τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἀρχόντων, ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τοῦ βασιλέως καὶ τῆς καθόλου εἰρήνης. Καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἀρχιερεὺς ἐπευχόμενος τῷ λαῷ εἰρήνην εὐλογεῖτω τοῦτον, ὡς καὶ Μωσῆς ἐνετείλατο ἱερεῦσιν εὐλογεῖν τὸν λαόν· τούτοις τοῖς ῥήμασιν „Εὐλογῆσαι σε κύριος καὶ φυλάξαι σε· ἐπιφάναι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ ἐλεῆσαι σε· ἐπάραι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ δώῃ σοι εἰρήνην“. Ἐπευχέσθω οὖν καὶ ὁ ἐπίσκοπος καὶ λεγέτω „Σῴσον τὸν λαόν σου, κύριε, καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, ἣν ἐκτήσω καὶ περιεποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι

τοῦ Χριστοῦ σου καὶ ἐκάλεσας βασιλείον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἁγιον“. Μετὰ δὲ ταῦτα γενέσθω ἡ θυσία, ἐς ὧτος παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ προσευχομένου ἡσύχως καὶ ὕταν ἀνενεχθῇ, μεταλαμβάνέτω ἐκάστη τάξις καθ' ἑαυτὴν τοῦ κυριακοῦ σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος, ἐν τάξει μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας ὡς βασιλέως προσερχόμενοι σώματι καὶ αἱ γυναῖκες κατακεκαλυμμέναι τὴν κεφαλὴν, ὡς ἀρμόζει γυναικῶν τάξει, προσερχέσθωσαν φυλαττέσθωσαν δὲ αἱ θύραι μή τις ἄπιος εἰσέλθοι ἢ ἀμύητος. Damit stimmt es überein, wenn der sonntägige Gottesdienst kürzer so beschrieben wird: ἐν ᾗ (nemlich am Sonntage) προφητῶν ἀνάγνωσις καὶ εὐαγγελίων κηρυκία καὶ θυσίας ἀναφορὰ καὶ τροφῆς ἱερᾶς δωρεά*).

Betrachten wir nun diese Gottesdienstordnung, so tritt uns zuvörderst die lebendige Theilnahme entgegen, in welche die Gemeinde hineingezogen ist: Der Psalmengesang bewegt sich antistrophisch, so daß die Gemeinde respondirt; beim Gebet erscheint die Gemeinde als das eigentliche betende Subject; der Diacon betet vor, also muß die Gemeinde irgendwie respondirend beigetreten sein. Je weniger dies eine Folge der seit Cyprian aufgetretenen neuen Principien sein kann, in dem diese vielmehr das immer weitere Zurücktreten der Gemeinde zur Folge gehabt haben, um so mehr müssen wir in dieser Betheiligung der Gemeinde, von der wir auch seit der Apostelgeschichte her einzelne Spuren immer gefunden haben, ein altes Erbe erkennen. Die Gemeinde wird auch ausdrücklich ermahnt, dieser ihrer Pflicht wahrzunehmen. In einer Darlegung der Pflichten aller Christen, welche das erste Buch enthält, heißt es: εἴτε προσέρχῃ τοῖς πιστοῖς τε καὶ ὁμοδόξοις, συμβάλλων τὰ ζωοποιὰ προσομιλεῖ ρήματα**).

Eben so wichtig ist die andere sich uns sofort aufdrängende Bemerkung, daß der Gottesdienst hier entschieden nur als zweitheilig, als in eine missa catechumenorum und in eine missa fidelium zerfallend erscheint: Es kommt ein doppeltes

*) II, 59, 2. Vgl. auch II, 39, 2. 3.

**) I, 4.

Gemeindegebet für alle Stände und Dinge vor, eines vor und das andere nach dem Friedensfuß. Aber das erstere erscheint gleich den Fürgebeten für die Katechumenen und Pönitenten nur als Anhang zum homiletischen Theil des Gottesdienstes, und wird so zurückgestellt, daß nicht einmal sein Inhalt näher angegeben wird. Dagegen wird das zweite Gemeindegebet nach dem Friedensfuß sichtlich als das eigentliche allgemeine Kirchengebet hingestellt, und speciell nach Inhalt und Form beschrieben. Den Eingang des zweiten Theils des Gottesdienstes bildet der Friedensfuß, und es wird ganz deutlich hervorgehoben, wie mit diesem zweiten Theil die ganze Handlung und Gestalt des Gottesdienstes und der Gemeinde eine andere Physiognomie annimmt. Wir finden hier also Alles genau wie bei Cyprian: Die Dreitheilung des Gottesdienstes ist verschwunden, der alte Act der *κοινωνία* existirt auch als selbständiger Act des allgemeinen Kirchengebets nicht mehr, nur ein verschwindender Rest von als Anhang zum homiletischen Theil, als Entlassung aus demselben und Abschluß desselben behandelten Gebeten ist davon geblieben, und das allgemeine Kirchengebet sucht sich nun im Act der Eucharistie eine neue Stelle. Wir werden demnach fortan den Gottesdienst immer nur nach seinen zwei Theilen zu behandeln haben.

Der erste, homiletische Theil verläuft nun nach unserer Stelle folgender Maassen: Erst zwei alttestamentliche Lektionen, dann Psalmengesang, dann eine epistolische, dann eine evangelische Lektion, dann Predigt, dann die Fürgebete für die Katechumenen und Pönitenten, nebst Entlassung derselben, endlich das Gemeindegebet*). Es stimmt dies zu Allem, was wir bisher über die Einrichtung dieses Theils gefunden haben. Was unsere Stelle über die zu lesenden Bücher sagt, hat auch für die Geschichte des Canon seine Bedeutung. Uns interessirt daraus nur erstens Das, daß nur canonische Bücher verlesen werden sollen, und zweitens die Vertheilung. Als erste Lektion

*) Vgl. auch II, 54, 1. 39, 3.

nemlich sollen die historischen, als zweite die Lehr- und prophetischen (mit Ausnahme der zum Gesange benutzten Psalmen) Bücher des alten Testaments, als dritte Lektion der Apostolos, als vierte die Evangelien gelesen werden. Neu ist dabei, daß nur die drei ersten Lektionen von dem Lector, die evangelische aber von einem Diacon oder Presbyter gelesen werden, und daß während der evangelischen Lektion die ganze Gemeinde stehen soll. Die Predigt soll die Lektionen auslegen, und zwar so, daß sie nicht etwa bloß auf die evangelische, sondern auf alle gelesenen Lektionen zurückgeht. Der Bischof wird*) ermahnt, das Evangelium auf die Propheten und das Gesetz, und wiederum die Auslegungen aus dem Gesetz und den Propheten auf das Evangelium zu gründen vermöge fleißigen Forschens in der Schrift, dabei aber auch Alttestamentliches und Neutestamentliches wohl zu unterscheiden, *ἵνα ἡ δυνατὸν σοι πάντα κατὰ λέξιν ἐρμηνεύειν, καὶ ἐν πολλῇ διδασκῇ πλουσίως τρέφῃ καὶ φωτίζῃ τὸν λαόν σου τὸν φωτισμὸν τοῦ νόμου*. Es ist dies jenes Ineinanderlesen des Alten und Neuen Testaments, das uns in den Schriften und Homilien der Väter so häufig entgegentritt, und bei vielem Fehlgegriffenen doch so viel Tief-sinn zeigt. Ein Rest alter Sitte ist es, daß mehrere Presbyter, einer nach dem andern, doch nicht zu viele, und zuletzt der Bischof predigen sollen. Das achte Buch erlaubt sogar noch Laien zu predigen. Von dem Psalmengesange kennt unsere Quelle vielfache Anwendungen. Wie die Todten mit Psalmen hinausgesungen, wie in den täglichen Metten und Vespers Psalmen gesungen werden sollen, haben wir schon gesehen. Den privaten, häuslichen Gesang von Psalmen, und zwar der Davidischen Psalmen, so wie von Oden und Hymnen empfiehlt sie wiederholt**). Im Gemeindegottesdienste weist sie dem Psalmengesange nur im homiletischen Theil eine Stelle an***). Für den gottesdienstlichen Psalmengesang war ein

*) II, 5, 3 ff.

**) I, 5. III, 7, 5.

***) Vgl. auch II, 54, 1.

eigenes niederes Kirchenamt, ein Psalmenfänger (*ψαλτωδός, ᾠδός, φάλλον, φάλτης*) bestellt*). Dieser Vorsänger sang nach unserer Stelle den Psalm vor, und die Gemeinde wiederholte zwischeneinfallend die Schlußworte der einzelnen Verse oder Abschnitte (*ἀκροστίχια*). Es war also die hypophonische Weise des Psalmengesanges, im Unterschiede von der antiphonischen, wo in reinem Wechselgesange der Vorsänger das eine Hemistich intonirt und die Gemeinde das andere respondirt, und von der epiphonischen, wo die Gemeinde auf den ganzen vorgesungenen Psalm ein Amen oder eine Doxologie singt. Es kann nach unserer Quelle fraglich sein, ob zwischen den beiden a. t. Sectionen und nach denselben, oder ob nur nach denselben Psalmengesang stattfand; jedenfalls geschah das Letztere. Ueber das Gebet, das nach der Predigt stattfinden soll, ist unsere Stelle sehr kurz; doch erhellt so viel, daß erst für die Katechumenen unter Entlassung derselben, dann für die Pönitenten ebenso gebetet werden, und daß dann die Gemeinde für sich beten soll. Es soll ein gemeinsames (*συμφώνως ἅπαντες*) Gebet sein. Der Inhalt desselben wird nicht angegeben, kann aber der Natur der Sache nach kein anderer sein als der, den wir als allgemeines Kirchengebet zu bezeichnen pflegen. Daß dies Gebet als am Sonntag stehend gesprochen werden soll, ist uns so wenig neu als das Andere, daß sich die Gemeinde dabei gegen Osten wenden soll. Neu ist nur, daß dies geschehen soll, weil der Herr gen Osten zum Himmel gefahren ist, und im Andenken an das gegen Osten gelegene, verlorene Paradies.

Der zweite Theil des Gottesdienstes, der Opferact fängt nach unserer Stelle damit an, daß der Diacon, neben dem Bischof stehend, der Gemeinde zuruft: *Μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει*, und daß dann die Männer den Männern, die Weiber den Weibern den heiligen Kuß geben. Motivirt wird dies auf Grund von Matth. 5, 23. 24 dadurch, daß,

*) II, 25, 12. 28, 2. 58, 3. III, 11. VI, 17, 2.

wenn man Haß und Zwietracht und Zorn im Herzen trage, das Gebetsopfer nicht angenehm sei, die Bitte nicht erhört, der Dank nicht angenommen werde*). Der Friedenskuß ist also nicht mehr Versiegelung der durch das gehörte Wort Gottes gestifteten, und im gemeinsamen Gebet bethätigten Glaubensgemeinschaft, sondern er ist das Anschicken, die innerliche Bereitung der Gemeinde für das bevorstehende Opferwerk. Auf den Friedenskuß folgte unmittelbar das allgemeine Kirchengebet. Die Form desselben können wir uns nach den Worten unserer Stelle nicht anders als so denken, wie die späteren Liturgieen sie uns zeigen: daß nemlich der Diacon mit einem δευδωμεν zum Fürgebet für die ganze Kirche, für die ganze Welt, für die Priester, für die Obrigkeit, für den Bischof, für den Kaiser, für den allgemeinen Frieden aufforderte, und die Gemeinde solcher Aufforderung sagweise mit ihrem *κύριε ἐλέησον* entsprach. Dieses allgemeine Kirchengebet schloß der Bischof damit ab, daß er den mosaischen Segen (4 Mos. 6, 24—26) über die Gemeinde sprach, und dann diesen Segen von Gott erbat mit den Worten: „Hilf deinem Volk, Herr, und segne dein Erbe, welches du dir erkaufst und bereitet hast durch das theure Blut deines Gesalbten und berufen hast zu einem königlichen Priesterthum und heiligen Volk.“ Die Anwendung des mosaischen Segens auf das Christenvolk und der Gebrauch desselben im Gottesdienst tritt uns hier zuerst entgegen. Das Ertheilen der Benediction ist übrigens hier schon förmlich unter die kirchlichen Handlungen aufgenommen: es wird neben dem Taufen, Abendmahl halten, Predigen als besondere und eigne priesterliche Verrichtung genannt; nur der Bischof und der Presbyter dürfen den Segen ertheilen, nicht die niederen Kirchendiener; es wird zwischen dem großen, der Formel 4 Mos. 6, 24—26, und dem kleinen Segen, der Formel 2 Cor. 13, 13, unterschieden**). Nach diesem Schlusse

*) II, 53, 3—54, 1.

**) II, 58, 2. III, 10, 20, 2.

des allgemeinen Kirchengebetes soll unserer Stelle zu Folge das Opfer (*ἡ θυσία*) folgen, während die ganze Gemeinde steht und betet. Unsere Stelle beschreibt diesen Opferact, offenbar der *disciplina arcani* halber, nicht näher. Wir haben uns in denselben nach allen bisherigen Ergebnissen unserer Forschung die Darbringung der Gaben, einschließlich Brod und Wein, und die Reihe der eucharistischen Gebete, die Prä-fation, die Anamnese des Herrn, die Consecration, die Epiklese des heiligen Geistes, hineinzudenken. Alles dies aber faßt, was bemerkt sein will, unsere Quelle unter den Einen Begriff des Opfers zusammen, und zwar so, daß sie dafür den das blutige Opfer bezeichnenden Ausdruck *θυσία* braucht. Unsere Quelle theilt*) folgendes vor der Eucharistie zu betende Gebet mit: „Wir danken Dir, unser Vater, für das Leben, welches Du uns zu erfahren gegeben hast durch Deinen Sohn Jesum, durch welchen Du auch Alles gemacht hast und für Alles sorgest, welchen Du auch gesandt hast zu unserem Heil Mensch zu werden, welchen Du auch hast leiden und sterben lassen, welchen Du auch auferweckt und nach Deinem Wohlgefallen verherrlicht und zu Deiner Rechten gesetzt hast, durch welchen Du uns auch die Auferstehung der Todten verkündigt hast. Du, Herr, allmächtiger ewiger Gott, wie Dies ein Getheiltes war und zusammengefügt Ein Brod ward, so führe Deine Kirche von den Enden der Erde zusammen in Dein Reich. Noch danken wir, unser Vater, für das theure Blut Jesu Christi, das für uns vergossen ist, und den theuren Leib, dessen Gegenbild wir hier vollziehen, wie er uns befohlen hat seinen Tod zu verkündigen; denn durch ihn sei Dir auch Ehre in Ewigkeit, Amen.“ Dies Gebet enthält allerdings so ziemlich die einzelnen Contenta der eucharistischen Gebete; aber anderer Seits ist es doch zu formlos und entbehrt auch zu sehr der allen liturgischen Gebeten griechischer Zunge eigenen Ausführlichkeit, als daß anzunehmen

*) VII, 25.

wäre, es wäre nach diesem Formular in dem Opferact gebetet worden. Vielmehr möchten wir dies Gebet für nichts mehr halten als für eine auszügliche Zusammenstellung des gesammten Inhalts der ganzen Reihe der eucharistischen Gebete, von dem Verfasser unseres Buches mitgetheilt, damit der Leser daraus ersehe, womit er sich während des Opferacts betend zu beschäftigen habe. Nach dem Opfer folgt unserer Stelle zu Folge die Austheilung: jede der einzelnen τάξεις der Gemeinde, Greise, Männer, Jünglinge, Wittwen u. s. w. treten nach einander heran, und empfangen Leib und Blut. Unsere, wie auch andere Stellen*) unserer Quelle gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß alle Anwesenden auch an dem Genuße Theil nehmen. Ueber die Form der Austheilung und über den folgenden Schluß des Gottesdienstes vermerkt unsere Quelle nichts Näheres. Zwar wird uns**) folgendes nach dem Abendmahlsgenusse zu betende Gebet mitgetheilt: „Wir danken Dir, Gott und Vater unseres Heilandes Jesu Christi, für das Heiligthum, das Du unter uns gegründet hast, und für die Erkenntniß und den Glauben und die Liebe und die Unsterblichkeit, welche Du uns durch Deinen Sohn Jesum gegeben hast. Du allmächtiger Herr, Gott des Alls, der Du die Welt und was darin ist durch Ihn geschaffen hast, und das Gesetz in unsere Herzen gepflanzt und Alles, was zum Genuß dient, den Menschen vorher bereitet hast; Du Gott der Heiligen, und unserer heiligen Väter Abraham, Isaak und Jacob, Deiner treuen Knechte; Du mächtiger Gott, der Du treu und wahrhaft und ohne Lüge bist in Deinen Verheißungen; der Du Jesum Deinen Gesalbten auf die Erde gesandt hast mit den Menschen als Mensch zu wandeln, als der Gott Logos ist und Mensch, und den Irrthum von der Wurzel aus wegzunehmen; gedenke auch jetzt durch Ihn dieser Deiner

*) 3. B. VII, 25. 26.

**) VII, 26.

heiligen Kirche, welche Du durch das theure Blut Deines Gesalbten bereitet hast, und reiße sie heraus aus allem Bösen, und vollende sie in Deiner Liebe und in Deiner Wahrheit, und führe uns Alle in Dein Reich zusammen, welches Du bereitet hast. Maranatha; Hosiannah dem Sohne Davids; gepriesen sei, der da kommt in dem Namen des Herrn, Gott der Herr, der uns im Fleische erschienen ist." Aber ein liturgisches Postcommuniegebet möchten wir doch hierin nicht erkennen; es resumirt vielmehr den ganzen Gottesdienst von den a. t. Lectionen an, und stellt so zusammen, was der Gläubige am Schlusse des Gottesdienstes bei sich beten und danken soll.

Die Abfolge dieses zweiten Theils des Gottesdienstes ist mithin diese: Friedensforderung des Diacons, Friedensfuß, allgemeines Kirchengebet, Segen und Segenserflehung des Bischofs, die Reihe der Opfergebete, Austheilung. Wir können also auch sagen, daß dieser Theil drei Unteracte habe: nemlich das mit dem Friedensfuß anfangende und mit der bischöflichen Segnung abschließende Kirchengebet, den die eucharistischen Gebete umfassenden Opferact, und den Act der Austheilung. Diese Anordnung steht nun ganz einzig da, kommt vorher nicht vor, und kehrt nachher nicht wieder. Denn vorher gehört das allgemeine Kirchengebet nicht so in den eucharistischen Theil des Gottesdienstes als dessen Einleitung hinein; nachher aber bildet es wieder nicht so eine eigne erste Abtheilung des Opferacts, sondern rückt meistens weiter in denselben hinein, so daß auf den Friedensgruß nicht das allgemeine Kirchengebet, sondern die Präfation folgt, und das allgemeine Kirchengebet erst nach dem Opfer seine Stelle findet. So hat es schon das achte Buch der Constitutionen. Unsere Form ist daher eine Uebergangsform, der Zeit angehörig, da in Folge der sich ändernden Anschauungen von Opfer und Abendmahl das allgemeine Kirchengebet seine selbstständige Stelle verlor und in den Abendmahlsact hineinrückte, ohne doch da gleich seine Stelle finden zu können.

Wenn wir schon bei Cyprian Benedictionen nicht bloß der Gemeinde, sondern auch von Dingen, nemlich des Chrisma, gefunden haben, so finden wir nun auch diese in unserer Quelle wieder; und zwar da unsere Quelle eine doppelte Salbung der Täuflinge, eine vor und eine nach der Taufe kennt, so kennt sie auch ein doppeltes Chrisma, nemlich das zum Salben der Katechumenen bestimmte *ἐλαϊον*, und das zur Salbung der Getauften bestimmte *μύρον*. Beides soll benedicirt werden, und zwar durch den Bischof; es werden auch die Benedictionsgebete mitgetheilt*). Daraus daß das Gebet zur Benediction des *μύρον* unmittelbar nach dem oben angeführten, nach der Communion zu betenden Gebete mitgetheilt wird**), möchten wir schließen dürfen, daß die Benediction des Oels am Schlusse des sonntägigen Gottesdienstes nach dem Abendmahl vorgenommen wurde; es wäre sonst nicht abzusehen, warum gerade an dieser Stelle von der Benediction des Oels gesprochen wird.

Wir haben hier in unserer Aufgabe, die geschichtliche Entwicklung des Gottesdienstes in der Kirche zu verfolgen, einen Punkt erreicht, auf welchem wir uns nach rückwärts und nach vorwärts umschauen müssen. Denn dieser Punkt ist augenscheinlich ein Höhepunkt der geschichtlichen Entwicklung, auf welchem dieselbe ein vorläufiges Ziel erreicht hat. Erinnern wir uns, was wir oben als die den alttestamentlichen Cultus constituirenden Elemente befanden, so haben dieselben nunmehr ihre Gestalt gefunden. Verkündigung — so sagten wir — Verkündigung des Wortes Gottes, das eucharistische Opfer der Frucht der Lippen und der Werke, und das Abendmahl sind die den neutestamentlichen Gottesdienst constituirenden Elemente, welcher eben darin besteht, daß Gott mit den durch Taufe und Wort in sein Volk hineingeborenen Menschen durch Wort und Abendmahl han-

*) VII, 27, 1. 42.

**) VII, 27.

delte, diese Menschen aber wiederum in Buße und Glauben, Bitte und Bekenntniß, Dankfagung und thatsächlicher Hingabe vor Gott handeln. Dies aber ist es, was wir in der eben betrachteten Gottesdienstordnung der ersten sieben Bücher der apostolischen Constitutionen gestaltet sehen. Was wir elementar schon in Apg. 2, 42 fanden, das finden wir nunmehr formirt vor. Denn wenn uns auch die Dürftigkeit der Quellen nicht gestattet, bis ins Einzelne genau zu ersehen, welche Formen der kirchliche Gottesdienst um das Jahr 300 hatte, so sehen wir doch so Viel mit Gewißheit, daß er ein formirter auch in den Theilen war, deren Form uns nicht vollständig beschrieben vorliegt. Eben so liegt es nach den anderen in Betracht kommenden Seiten. Wenn wir im Wesen des neuen Bundes begründet fanden, daß ein priesterliches Volk und darinnen ein geordneter Dienst am Wort und Sacrament da sei, daß Gott fortan da seine Cultusstätte haben, sich geben und finden lassen wolle, wo sein Wort und Sacrament gehandelt werden, daß der Tag des Herrn in der Woche und die Oftertage im Jahr sich herausheben, und daß sich von da aus die Data der Geburt des Herrn und der Ausgießung des Geistes als weitere Punkte für ein christliches Kirchenjahr hinstellen, so finden wir auch dieses Alles zu Bestande und Wesen gediehen. Die Kirche hat ein geordnetes Amt, hat ihre Stätten der Predigt des Wortes und der Reichung des Abendmahls über die ganze *οικουμένη*, und hat das Kirchenjahr nach seinen Haupttheilen fertig.

Und wir dürfen nicht verkennen, daß die Entwicklung bis hieher zu einem großen Theile eine reine ist, die gegebenen constitutiven Elemente ohne Schädigung derselben gestaltet hat. Der ganze homiletische Theil des Gottesdienstes und wieder der Act der Austheilung des Abendmahls sind völlig dem Evangelium gemäß und rein; und wenn in Dem, was dazwischen liegt, nicht mehr Alles seine rechte Art hat, so sind doch die alten rechten Sachen und Worte auch noch mit darin erhalten. Das Kirchenjahr, so weit es fertig ist, ist

durchaus der evangelischen Wahrheit entsprechend; und die Construction der Cultusstätten hat noch Nichts aus irrthümlichen Gedankenreihen her in sich aufgenommen.

Freilich ist dieser Höhepunkt nur ein Punkt kurzer Ruhe. Der erste Blick zeigt es, daß die Entwicklung noch nicht weit genug gediehen ist, um auch nur einen vorläufigen Stillstand finden zu können. Wenn der Gottesdienst in der Weise, wie wir eben aus den apostolischen Constitutionen gesehen haben, allsonntäglich verlief ohne andere wechselnde Bestandtheile als die Lektionen und die Predigt, so mußte das Tautologische sich mit der Zeit fühlbar machen: er vermochte so nicht den vollen Inhalt des Evangeliums und des Glaubens liturgisch zur Darstellung zu bringen, und darum auch nicht dem christlichen Bedürfniß Genüge zu thun. Anderer Seits war das Kirchenjahr nicht fertig; nur die drei Festeyelen waren nach ihren Fundamenten da; es fehlte das Hineinziehen der Zwischensonntage in die Festeyelen, und die Abschließung des circulus anni durch Ausbildung der festlosen Hälfte des Kirchenjahrs. Beiden Forderungen konnte nur zugleich und in einander Genüge gethan werden: man mußte die eine Aufgabe dadurch lösen, daß man die andere löste; man mußte die sonn- und festtägige Liturgie kirchenjahrmäßig bestimmen, dadurch daß man nicht allein die Lektionen und damit die Predigt, sondern auch die festen liturgischen Bestandtheile nach den Zeiten und Ideen des Kirchenjahrs auswählte und formulierte, und dann wieder jedem Sonntage im Kirchenjahr seine Stellung und Bedeutung dadurch anweisen, daß man ihm eine nach dem Kirchenjahr bemessene Liturgie zuwies. Diese Ineinanderbildung der Liturgie und des Kirchenjahrs ist es, was sich von selbst als die Aufgabe der weiteren Entwicklung des kirchlichen Cultus hervorstellt.

Sie ist denn auch im Wesentlichen Das gewesen, womit die liturgische Thätigkeit der folgenden Jahrhunderte sich beschäftigt hat. Aber allerdings ist diese Entwicklung nicht eine reine geblieben, und konnte es nicht bleiben, wie die

Sachen auf dem von uns erreichten Punkte bereits standen. Wie sehr wir uns auch erfreuen mögen an dem alterthümlichen Gepräge und den relativ reinen Formen des Gottesdienstes, den uns so eben die apostolischen Constitutionen schilderten, so haben wir uns doch nicht verhehlen können, daß in der Zeit des Cyprian neue, dem Evangelium nicht entsprechende Gedanken aufgekommen sind, und theilweise auch schon an den Formen des Gottesdienstes gerüttelt, sie theilweise zerbrochen und mit unrichtigem Inhalt gefüllt haben. Unevangelische Gedanken von Opfer, Abendmahl, kirchlichem Amt, Sündenvergebung und damit vom Gottesdienst überhaupt sind aufgetaucht; man sieht im Gottesdienst nicht sowohl mehr jenes Handeln Gottes und seiner Menschen mit einander, da Gott seiner Gemeinde durch seinen Diener sein Wort und Sacrament giebt, und diese ihm in Bitte, Danksagung, Lob, Bekenntniß, Selbstopfer darauf antwortet, sondern ein Handeln der Menschen gegen Gott durch ein Sacerdotium, ein werththätiges Opfer, durch welches die Menschen sich Vergebung der Sünden und Gottes Wohlgefallen erwerben und verdienen; und diese Anschauungen haben bereits den richtigen gottesdienstlichen Opferact, welchen die älteste Kirche hatte und in Gebeten und symbolischen Handlungen ausführte, fast zerstört, haben bereits diese Elemente mit dem Abendmahlsact verschmolzen, und sind bereits darauf und daran, das Abendmahl, dies sacramentale Werk Gottes selbst umzusetzen in das hauptsächlichste unter den eucharistischen Opferwerken der Kirche, in ein Werk, das die Kirche durch den Priester thut, in dem sie das Opfer von Golgatha nachbildet oder wiederholt, um zu sühnen und zu begnaden. Und diese Irrthümer haben sich kräftig erwiesen, sie haben die ganze weitere Entwicklung des Cultus an die zwölfhundert Jahre lang beherrscht. Der Punkt der geschichtlichen Entwicklung, auf dem wir jetzt stehen, ist daher zugleich ein Wendepunkt. Man bildet den Gottesdienst weiter aus, man vervollständigt das Kirchenjahr, man bestimmt die Liturgie

dem Kirchenjahr gemäß, und Alles mit großem Geschick und ernster Arbeit, so daß ein wunderbarer liturgischer Reichthum in sonst nach anderen Seiten hin nicht eben fruchtbaren Zeiten erwächst; aber zugleich bildet man jene unerangelischen Gedanken mit aus, und in die ganze gottesdienstliche Gestaltung hinein, so daß schließlich auch auf diesem Gebiete eine Reformation Noth thut. Den näheren Verlauf dieser Entwicklung werden wir nun im nächsten Abschnitt zu betrachten haben.

DATE DUE

GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

3 2400 00393 7004



GTU Library

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

